Axel Honneth

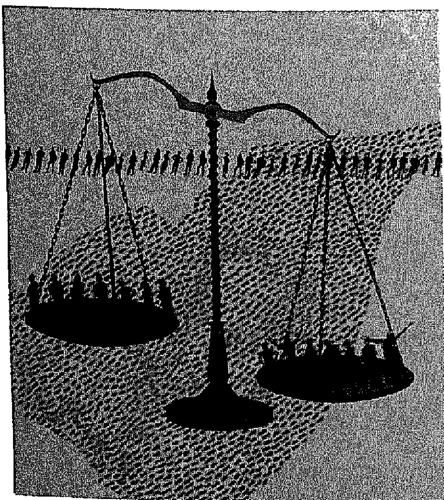
El derecho de la libertad

Esbozo de una eticidad democrática



ci Clave intelectual

katz



Axel Honneth
(Essen, Alemania, 1949)

Filósofo y sociólogo, estudió en Bonn y en Bochum, y continuó su carrera académica en la Universidad Libre de Berlín. Se doctoró en el Instituto Max Planck de Munich bajo la dirección de Jürgen Habermas. Es profesor de filosofía en la Universidad Goethe de Frankfurt; en 2001 fue nombrado director del Instituto de Investigaciones Sociales, conocido como Escuela de Frankfurt, y desde 2001 es Jack C. Weinstein profesor de Humanidades de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Columbia en Nueva York. En el campo de la filosofía social y práctica, Honneth se ha dedicado al proyecto de revitalizar la teoría crítica por medio de una teoría del reconocimiento recíproco, cuyo primer bosquejo se encuentra en su obra *La lucha por el reconocimiento* (edición original alemana de 1992, traducción al castellano de 1997).

El derecho de la libertad

Del mismo autor

Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social, Buenos Aires/Barcelona, Katz/Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 2010
Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica, Buenos Aires, Katz, 2009
Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento, Buenos Aires, Katz, 2007

La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales, Barcelona, 1997
¿Redistribución o reconocimiento?, Madrid, 2006

Schlüsseltexte der Kritischen Theorie (Gebundene Ausgabe), Wiesbaden, 2006
Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt, 2003
Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Frankfurt, 2002
Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Frankfurt, 2001
Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt, 2000
The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory (Studies in Contemporary German Social Thought), Massachusetts, 1993

El derecho de la libertad

Esbozo de una eticidad democrática

Axel Honneth

Traducido por Graciela Calderón

Serie Ensayos




Primera edición, 2014

© Katz Editores
Benjamín Matienzo 1831, 10º D
1426-Buenos Aires
Calle del Barco 40, 3º D
28004-Madrid
www.katzeditores.com – info@katzeditores.com

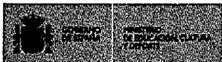
© Clave Intelectual, S. L.
C/ Velázquez, 55, 5º D
28001-Madrid
www.claveintelectual.com – info@claveintelectual.com

Copyright © Suhrkamp Verlag Berlin 2011
Título de la edición original: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*

ISBN Argentina: 978-987-1566-83-9
ISBN España: 978-84-15917-05-2

1. Ensayo Filosófico. I. Título
CDD 190

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.



Diseño de colección: Pablo Salomone y Maru Hiriart

Impreso en España por
Sclay Print S.A.
Depósito legal: M-30758-2013

Índice

Para Christine Pries-Honneth en agradecimiento por veinte años de amor, amistad y discusión.

Prólogo

El presente libro me demandó casi cinco años de trabajo, y en ninguno de los días en los que estuve ocupado con su escritura dejé de tener la sensación al final del día de que más adelante iba a tener que aportar más argumentos y pruebas empíricas de los que ya había puesto por escrito. Esta impresión de lo inacabado a pesar del gran esfuerzo no se ha desvanecido hasta el día de hoy y no sé cómo podría haberla superado solo. Probablemente, la carencia que siento tenga que ver con la pretensión decididamente desmedida que me impuse con mi proyecto desde un comienzo. Quise seguir el modelo de la *Filosofía del derecho* de Hegel en la idea de desarrollar los principios de la justicia social directamente en la forma de un análisis de la sociedad; como lo advertí hace unos años en un escrito,[1] esto solo se puede lograr si se conciben las esferas constitutivas de nuestra sociedad como encarnaciones institucionales de determinados valores

[1] Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001.

cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera. Este proceso, no obstante, antes requiere claridad acerca de los valores que deberían estar encarnados en los distintos ámbitos de nuestra vida social.

Mi "Introducción" intenta presentar, siguiendo a Hegel aquí también, que en las sociedades democráticas liberales modernas estos valores están fusionados en uno solo, a saber, la libertad individual en la multiplicidad de los significados conocidos por nosotros. Por lo tanto, cada esfera constitutiva de nuestra sociedad encarna –esto afirma la premisa de partida de mi estudio– un determinado aspecto de nuestra experiencia de libertad individual. La única idea moderna de justicia se fragmenta, entonces, en tantos puntos de vista como esferas institucionalizadas de una promesa de libertad de efecto legitimador haya en nuestras sociedades contemporáneas, puesto que en cada uno de estos sistemas de acción comportarse "de manera justa" frente al otro significa algo distinto, porque para la realización de la libertad prometida son necesarias, en cada caso, condiciones sociales especiales y contemplaciones mutuas. A partir de esta idea básica, en el paso verdaderamente central y más extenso del análisis fue necesario hacer una "reconstrucción normativa", como la llamaré, para determinar, en una reconstrucción tipificadora del desarrollo histórico de cada esfera, hasta qué grado las comprensiones de la libertad institucionalizadas en cada caso ya han alcanzado su realización social.

En este punto de mi investigación, o, para decirlo más exactamente, allí donde empiezo a intentar una reconstrucción normativa, comenzaron las dificultades que acompañaron la mencionada sensación de lo inevitablemente inacabado. Había subestimado el hecho de que Hegel se encontraba en cierta medida muy al comienzo de la formación de las sociedades modernas diferenciadas, de modo tal que podía consignar los principios de legitimación que sustentaban las respectivas esferas con relativa despreocupación respecto de sus consecuencias futuras, y únicamente recurriendo a unas pocas disciplinas científicas; yo, en cambio, me encontraba en el medio de un proceso de realización conflictiva y nada uniforme de estos principios que lleva doscientos años, y al que tenía que reconstruir normativamente para poder llegar al punto de nuestro presente, momento a partir del cual podía medir las oportunidades, las amenazas y las patologías de nuestras libertades específicas de cada esfera. Esta forma de proceder, de carácter más fuertemente tipificador en términos sociológicos, se diferencia de la disciplina de la historiografía estricta por tener un margen más amplio de acción respecto del material histórico; sin embargo, me vi enfrentado a la tarea de

aportar una cantidad suficiente de pruebas y constataciones de distintos campos del conocimiento para que la dirección del desarrollo que sostenía y las conclusiones resultantes también les parecieran plausibles a los lectores de convicciones no tan normativas. Retrospectivamente, debo decir que aquí resta mucho por hacer, dado que habría que diferenciar todas las trayectorias evolutivas esperadas según los caminos adoptados por cada nación; también el diagnóstico del presente necesitaría una profundización. No obstante, espero que en la suma de los análisis de las distintas esferas de la libertad surja como resultado de mi estudio lo siguiente: solo podremos lograr hoy una conciencia clara acerca de los requerimientos futuros de la justicia social si junto con la evocación de las luchas libradas sobre el suelo normativo de la Modernidad nos aseguramos de las demandas que aún no han sido satisfechas en el proceso histórico de reclamo de las promesas de libertad institucionalizadas.

Sin la solícita ayuda de una serie de personas y sin el apoyo generoso de distintas instituciones no habría podido escribir este libro. Dado que la universidad alemana deja poco tiempo para el trabajo de investigación –una conocida queja–, fueron cruciales para mí ciertas dispensas ocasionales de la actividad rutinaria de los semestres universitarios. El comienzo lo hizo posible un semestre libre para la investigación, que me fue otorgado en el marco de un proyecto interdisciplinario de investigación sobre "El cambio estructural del reconocimiento en el siglo XXI", generosamente patrocinado por la Fundación Volkswagen y realizado en el Instituto de Investigaciones Sociales. Fueron muy provechosas para mí dos invitaciones posteriores, de un mes de duración cada una, de la Universidad de la Sorbona, París I, y de la Escuela Normal Superior de París, donde gracias a la atmósfera amigable y reservada reinante pude dar un impulso a mis reflexiones en un lapso relativamente breve; y a poco tiempo de terminar el estudio, resultó muy útil otro semestre libre para la investigación que debo al *cluster* de excelencia "El surgimiento de órdenes normativos" de la Universidad de Frankfurt. Una experiencia más enriquecedora que la exención de la actividad docente fueron los talleres en los que tuve la posibilidad de exponer partes de mi trabajo durante varios días en el marco de una discusión preparada por colegas y estudiantes; recuerdo como particularmente fructíferos el seminario orientado por Christoph Menke y Juliane Rebentisch en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Potsdam y el curso magistral organizado en Goslar por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de Hannover; también fue muy enriquecedor el coloquio que organizó el Instituto de Filosofía de la Universidad de Marburgo a conti-

nuación de mi clase magistral *Christian-Wolff-Vorlesung*. A todas las personas que participaron en la preparación y la realización de mis visitas o de los talleres les debo mi profundo agradecimiento. Más aun vale esto para aquellos colegas que me ayudaron con objeciones críticas, datos bibliográficos y consejos teóricos. En primer lugar tengo que mencionar a Titus Stahl, asistente académico en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, que con su inteligencia analítica y su tenacidad me tuvo bajo una presión muy didáctica durante dos años; finalmente no pude llevar a cabo todas las diferenciaciones que reclamaba. Además, la ayuda de las siguientes personas fue especialmente importante en distintos momentos: Martin Dornes, Andreas Eckl, Lisa Herzog, Rahel Jaeggi, Christoph Menke, Fred Neuhouser y, en muchas conversaciones acerca de fuentes literarias, Barbara Determann y Gottfried Kößler. Tuve una suerte extraordinaria con el entorno de trabajo en el que pude escribir este libro: Frauke Köhler dio lo mejor de sí para descifrar mi escritura discretamente, conservar el orden de las distintas partes y poner todo eso en una forma correcta. Stephan Alteimeier me ayudó mucho a conseguir importante bibliografía y, además, hizo el índice temático de la edición alemana junto con Nora Sieverding: a los tres les agradezco la buena cooperación. A Eva Gilmer le estoy agradecido por los años de trabajo intensísimos y satisfactorios: en ella encontré una lectora de las que pensaba que solo existían en intercambios epistolares o biografías de autores antiguos; leyó el manuscrito renglón por renglón, me hizo muchas recomendaciones para mejorarlo y, finalmente, me insistió en el momento adecuado para que lo entregara. El agradecimiento a mi mujer, que discutió conmigo el manuscrito durante muchas horas y que hizo una lectura profunda del mismo, no puedo expresarlo en medida suficiente con palabras: a ella dedico este libro.

Axel Honneth, abril de 2011

Introducción
La teoría de la justicia como análisis de la sociedad

Una de las grandes limitaciones que sufre la filosofía política actual es la de estar desacoplada del análisis de la sociedad y, por lo tanto, fijada en principios puramente normativos. Esto no quiere decir que no sea tarea de una teoría de la justicia la formulación de reglas normativas que permitan medir la legitimidad moral del orden de la sociedad, pero en la actualidad estos principios generalmente se establecen aislados de la eticidad de las prácticas y las instituciones dadas, para solo "aplicarlos" secundariamente a la realidad social. La oposición entre ser y deber que se manifiesta en ello, o, dicho de otro modo, la descalificación filosófica de la facticidad moral, es el resultado de un desarrollo teórico de larga data, asociado en gran medida al destino de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Después de la muerte del filósofo, su intención de reconstruir de manera normativa, a partir de las circunstancias sociales de su tiempo, las instituciones racionales, es decir, las que garantizan la libertad, fue comprendida, por un lado, solo como una doctrina conservadora de la restauración y, por otro lado, solo como una teoría de la revolución. Esta división en una derecha hegeliana y una

izquierda[1] hegeliana les permitió a generaciones posteriores, después de que casi todos los ideales revolucionarios se hubieran desgastado, sumar la filosofía política de Hegel íntegramente al conservadurismo. Por lo tanto, de la idea hegeliana de que la teoría de la justicia se asentara sobre nuevas bases sobrevivió en la conciencia pública únicamente la idea bien primitiva de otorgarles a las instituciones dadas el aura de legitimidad moral. Así quedaba casi sellado el triunfo de una teoría de la justicia alineada, en última instancia, con Kant (o, en el mundo anglosajón, con Locke): los principios normativos según los que había de medirse la legitimidad moral del orden social no podían desarrollarse a partir de la estructura institucional existente, sino que debían hacerlo de manera independiente de ella, autónomamente; y nada esencial ha cambiado en esta situación hasta el presente.

Ciertamente se han planteado muchas veces objeciones y contrapropuestas a la posición dominante del kantismo en el campo de la teoría de la justicia. En la segunda mitad del siglo XIX, en la filosofía política del neohegelianismo británico, que, por razones culturales y políticas, nunca tuvo eco en Alemania, se intentaron revivir motivos hegelianos para los fines de una teoría de la justicia;[2] en el pasado reciente se pueden mencionar los trabajos de Michael Walzer, David Miller y Alasdair MacIntyre para demostrar que el impulso de superar teorías de la justicia puramente normativas y, con ello, los esfuerzos por acercarse nuevamente al análisis de la sociedad nunca se detuvieron.[3] Sin embargo, justamente estos emprendimientos demuestran también con claridad cuánto nos hemos alejado hoy del modelo hegeliano de la *Filosofía del derecho*; lo que se hace hoy para superar las deficiencias de una teoría de la justicia kantiana, olvidada de las instituciones, consiste casi siempre en la adaptación hermenéutica retrospectiva de los principios normativos a la estructura existente de las instituciones

[1] Véase, acerca del origen y la lógica de esta diferenciación, Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburgo, 1978 (7ª ed), p. 65 [trad. esp.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2008].

[2] Thomas H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Cambridge, 1986; Francis H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, 1967; Peter Nicholson brinda un panorama acertado en *The Political Philosophy of the British Idealists*, Cambridge, 1990.

[3] Véanse Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Nueva York, 1992 [trad. esp.: *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001]; David Miller, *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt/Nueva York, 2008 (véase Axel Honneth, "Philosophie als Sozialforschung. Die Gerechtigkeitstheorie von David Miller", *ibid.*, pp. 7-25); Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/Nueva York, 1987 [trad. esp.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004].

o a las convicciones morales imperantes, sin dar el paso adicional de identificar su contenido mismo como racional o justificable. Dada su tendencia acomodaticia, estos intentos se ven impotentes y sosos frente a las teorías oficiales que, si bien no tienen a la realidad social de su lado, sí tienen a la razón moral. Hegel, en cambio, quería hacer converger en su *Filosofía del derecho*[4] a ambas en una unidad: presentar la realidad institucional de su época como racional ya en sus rasgos decisivos e, inversamente, demostrar que la razón moral ya está realizada en las instituciones nucleares modernas; el concepto del "derecho" que utilizaba tenía que dar un nombre a todo aquello que en la realidad de la sociedad tiene continuidad moral y legitimidad porque sirve a la posibilitación y realización de la libertad individual.[5]

Si retomo este esbozo hegeliano hoy, doscientos años después, lo hago con conciencia de que no solo las circunstancias de la sociedad sino también las condiciones de argumentación filosófica se han transformado enormemente. Una simple reactivación de la intención y del razonamiento de la *Filosofía del derecho* es algo imposible hoy. Por un lado, la realidad social de entre cuyas instituciones y prácticas habría que mostrar cuáles gozan del estatus de facticidad moral es radicalmente distinta a la de la sociedad industrial incipiente, monárquica constitucional de principios del siglo XIX; todas las condiciones institucionales, en cuya estabilidad normativa Hegel aún podía confiar sin reparos, han perdido su forma original como consecuencia de una modernización acelerada, llamada "reflexiva", y, en gran parte, han sido reemplazadas por aparatos y organizaciones nuevas, mucho más flexibles. Además, la experiencia del "quiebre de la civilización", la presentificación del Holocausto en sociedades civilizadas, enfrió decisivamente las esperanzas que Hegel todavía podía tener en el desarrollo ulterior continuo, contenido por la razón de las sociedades modernas. Por otro lado, las premisas teóricas de la discusión filosófica, las condiciones marco de lo que es en definitiva concebible, se han desplazado enormemente respecto de la época de Hegel: el requisito de un monismo ontológico

[4] A continuación se cita de G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1970, tomo 7 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004].

[5] Véanse, en relación con este amplio concepto jurídico, Ludwig Siep, "Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die Vorrede", en Ludwig Siep (ed.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, 1997, pp. 5-35; Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001, cap. 2.

al que aferró su concepto dialéctico del espíritu[6] es para nosotros, hijos de una era materialista ilustrada, algo que no podemos imaginar, de modo que para su idea de un espíritu objetivo que se realiza en las instituciones sociales se debe buscar otro fundamento.

No obstante, me parece sensato retomar la intención hegeliana de esbozar una teoría de la justicia a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales. Las premisas necesarias para llevar a cabo tal empresa no pueden fundamentarse fácilmente de antemano; antes bien deben probarse justificadas en el curso de la investigación. Sin embargo, es necesario delinear ya de manera abstracta los requisitos que hacen comprensibles la estructura y el curso del estudio; no podría entenderse adecuadamente, por ejemplo, por qué coloco el bosquejo de una teoría de la justicia globalmente bajo la idea de la libertad, si no se hubiesen antes aclarado al menos las premisas más generales, que seguiré a continuación. La intención de elaborar una teoría de la justicia como un análisis de la sociedad es concomitante con la *primera premisa*: que la reproducción de las sociedades hasta el día de hoy está ligada a la condición de una orientación común hacia ideales y valores portantes; tales normas éticas establecen no solo desde arriba, como "*ultimate values*" (Parsons), las medidas o los desarrollos sociales que pueden considerarse concebibles sino también desde abajo, como objetivos de educación más o menos institucionalizados, qué debe servir de guía a la vida del individuo dentro de la sociedad. El mejor ejemplo hasta hoy de tal comprensión de la sociedad está dado por el modelo teórico de la acción de Talcott Parsons, que continúa expresamente el idealismo alemán de Hegel, Kant, Marx y Max Weber. Según Parsons, los valores éticos que constituyen la "realidad última" de toda sociedad llegan a través del sistema cultural a los sectores subordinados, y determinan las orientaciones de la acción de los miembros mediante los mecanismos de expectativas de roles, obligaciones implícitas e ideales socializados; en síntesis: de una estructura de prácticas sociales. Los miembros de la sociedad, a los que Parsons, siguiendo a Freud, entiende como subjetividades integradas en conflicto, generalmente orientan su acción según aquellas normas cristalizadas en los distintos subsistemas en forma de una objetivación de los valores más altos, específica para un campo; y Parsons, además, no excluye de tal penetración "ética" de todas las esferas sociales al subsistema económico, al que él –a diferencia de Luhmann o Habermas– entiende como una esfera de acción

[6] Véase, entre otros, Dina Emundts y Rolf-Peter Horstmann, *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart, 2002, esp. pp. 32 y ss.

integrada en lo normativo, que hoy se ha convertido en vinculante a través del principio del desempeño. Lo especial de este modelo de sociedad, y lo que lo hace especialmente apropiado para la actualización de las intenciones hegelianas, es el hecho de que vincula todos los órdenes sociales sin excepción al requisito de una legitimación por valores éticos, por ideales dignos de perseguir: "Ningún orden normativo [es decir: sociedad, A. H.] se autolegitima en el sentido de que se considere el modo aprobado o prohibido de vida como simplemente correcto o incorrecto sin admitir discusiones al respecto. Tampoco puede legitimarse nunca de manera adecuada por medio de las necesidades impuestas en los niveles más bajos de la jerarquía de control, por ejemplo, por el hecho de que ciertas cosas *deban* hacerse de un modo *específico*, debido a que la estabilidad o, incluso, la supervivencia del sistema se encuentren en juego".[7]

Tampoco el hecho de las sociedades "heterogéneas" –es decir, de comunidades diversificadas en lo étnico o lo religioso– cambia mucho para este requisito "transcendental" de la coerción a la integración normativa: si bien surge la presión de que los valores éticos se generalicen y se extiendan para que puedan contener también los ideales de las culturas minoritarias, sigue siendo inevitable orientar la reproducción material y la socialización cultural a los requerimientos de las normas compartidas. En este sentido tenue toda sociedad es, en cierto grado, una encarnación del espíritu objetivo: en sus instituciones, en sus prácticas y en sus rutinas sociales cobran forma las convicciones normativas que comparten los miembros y aquello que constituye los objetivos de su contexto para la cooperación. Más tarde habría de verse que este concepto de "espíritu objetivo" necesitaba enriquecerse para poder realmente fundamentar todas las intenciones que asocio con la idea de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad.

Esta idea es concomitante con la *segunda premisa:* la propuesta de tomar como punto de referencia de una teoría de la justicia solo aquellos valores o ideales que, como pretensiones normativas, al mismo tiempo constituyen condiciones de reproducción de la sociedad dada en cada caso. Para Hegel, pero también para otros autores en su tradición, como Marx, la idea de la justicia no es una dimensión independiente, que se explique a partir de sí misma y, por lo tanto, autónoma; tal vez esa sea la razón por la que rara vez se encuentra un uso no polémico, constructivo de este concepto. En el sentido clásico, proveniente de la Antigüedad, la palabra "justicia" designa "la intención vinculante y duradera de

[7] Talcott Parsons, *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*, México, Trillos, 1983, p. 25 [cursivas de A. H.].

dar a cada uno lo suyo" (Justiniano, Cicerón, Santo Tomás de Aquino); en su núcleo se expresa la exigencia de tratar a toda otra persona de una manera adecuada a su personalidad individual, lo cual puede derivar en un tratamiento tanto igual como desigual de otros distintos de ella. Ahora bien, Hegel está convencido de que para la manera de esta adecuación que exige la justicia no puede haber ningún patrón independiente, establecido en el concepto mismo de la justicia; en cierto sentido, no podemos tomar un punto de vista neutral para analizar los atributos de la otra persona a tener en cuenta, porque nuestra relación con ella siempre estará marcada por las prácticas en las que estamos involucrados juntos. En este sentido, lo que significa "dar a cada cual lo suyo" resulta para Hegel en cada caso solo a partir del sentido interno de prácticas de acción ya establecidas. Dado que este sentido, o este significado, resulta por otra parte únicamente a partir del valor ético que posee la respectiva esfera en la estructura entera de la sociedad, los patrones de la justicia solo pueden ser analizados haciendo uso de ideales que en cada sociedad están institucionalizados fácticamente: debe valer como "justo" aquello que tiende en las distintas esferas sociales a promover un trato adecuado, "justo" en el sentido del rol que se le destina realmente en la división ética de tareas de una sociedad.

La exigencia de un análisis planteado de manera inmanente no marca suficientemente la diferencia con las versiones convencionales de una teoría de la justicia, las que yo he denominado "kantianas", dado que estas a menudo se esfuerzan por presentar los principios obtenidos de manera "constructiva" al mismo tiempo como expresión de la orientación de valores dada; tanto la teoría de la justicia de Rawls[8] como la teoría del derecho de Habermas[9] son buenos ejemplos de planteos que parten de una congruencia histórica entre principios de justicia obtenidos de manera independiente y los ideales normativos de las sociedades modernas. La diferencia con las teorías de este tipo reside en que, siguiendo a Hegel, se debe renunciar a anteponer el paso de una fundamentación constructiva, autónoma, de las normas de justicia al análisis de planteo inmanente. Un paso de justificación adicional es redundante si se puede probar

[8] Véase especialmente John Rawls, *Polistischer Liberalismus*, Frankfurt, 1998 [trad. esp: *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995]; para los motivos hegelianos en la teoría de la justicia de Rawls, véase Jörg Schaub, *Gerechtigkeit als Versöhnung. John Rawls' politischer Liberalismus*, Frankfurt, 2009.

[9] Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt, 1992 [trad. esp.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998].

ya en la reconstrucción del significado de los valores imperantes que estos son superiores en lo normativo a los ideales sociales que los preceden históricamente o "*ultimate values*". Seguramente un procedimiento inmanente de esta clase termina utilizando de nuevo un elemento del pensamiento histórico teleológico, pero esta clase de teleología histórica es inevitable exactamente en la medida en que también está presupuesta por aquellas teorías de la justicia que parten de una congruencia entre la razón práctica y la sociedad existente.

La diferencia que así se esboza tampoco alcanza para caracterizar la particularidad de la idea de desarrollar una teoría de la justicia directamente a través de un análisis de la sociedad, puesto que también podría entenderse que los principios obtenidos de manera puramente inmanente solo se aplican secundariamente a la realidad social al funcionar como guías de verificación de la calidad moral de instituciones y prácticas. En este caso, todo quedaría igual, dado que únicamente se presupondría una realidad elaborada y determinada por una tercera parte, a la cual solo se aplicarían con posterioridad los patrones normativos; la división del trabajo entre las ciencias sociales y la teoría normativa, entre disciplina empírica y análisis filosófico, se mantendría como lo hace en las concepciones tradicionales de la justicia. Hegel, en cambio, en su *Filosofía del derecho* no quería que le impusieran desde afuera cómo debía ser la realidad social, cuyo orden justo procuraba determinar; él, como Marx, que en este sentido era su fiel discípulo, estaba muy poco dispuesto a dejarles sin más la cuestión del análisis de la sociedad a las ciencias sociales empíricas (ciencia del Estado, economía política). Lo que Hegel opuso a la tradicional división del trabajo como procedimiento metódico solo puede ser comprendido con gran esfuerzo debido a las premisas idealistas que estableció;[10] con el fin de no reproducir discusiones complejas utilizaré aquí solamente la expresión "reconstrucción normativa" para esta estrategia ostensiblemente ignorada. Debe entenderse por ella un procedimiento que intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de la teoría de la sociedad, y que para ello toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y la clasificación del material empírico: las instituciones y prácticas dadas se analizan y se presentan sobre la base de su desempeño normativo en el orden de importancia que tienen para la encarnación y la realización social de los valores legitimados por la sociedad. En el contexto de este procedimiento,

[10] Véase, por ejemplo, Herbert Schnädelbach, "Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel", en Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970, pp. 58-80; Hans-Friedrich Fulda, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt, 1968.

"reconstrucción" querrá decir que del conjunto de rutinas y organismos sociales solo se tomarán y presentarán aquellos que puedan considerarse imprescindibles para la reproducción social, y puesto que los objetivos de la reproducción se deben establecer en esencia mediante los valores aceptados, la reconstrucción "normativa", entonces, implica necesariamente ordenar en la presentación las rutinas y las entidades según el grado en que aportan, dentro de la división del trabajo, a la estabilización y la puesta en práctica de esos valores.

Aun cuando parezca que el procedimiento elegido por Hegel está muy lejos de dar cuenta de las exigencias de una teoría de la sociedad, tiene inesperadas superposiciones con los esbozos de algunos representantes clásicos de la sociología. Tanto Durkheim como Parsons, para nombrar solo a dos de los autores más importantes, clasifican el material de sus estudios de las sociedades modernas no simplemente de acuerdo a puntos de vista que tienen que ver con las imposiciones materiales o técnicas de la reproducción social; antes bien, se concentran en aquellas esferas o subsistemas que cobran mayor importancia porque contribuyen al aseguramiento y a la realización de los valores institucionalizados en gran medida en la Modernidad.[11] Ambos sociólogos se sirven, si se quiere, de un procedimiento de reconstrucción normativa: investigan cómo a través del ciclo de la reproducción social se conservan valores e ideales ya aceptados socialmente. De manera similar a Hegel en su *Filosofía del derecho*, ordenan las esferas sociales según la importancia funcional que tengan para la estabilización y la realización de la jerarquía de valores moderna. No obstante, con sus análisis estructurales sociológicos, ni Durkheim ni Parsons tienen interés alguno en esbozar directamente una teoría de la justicia; se limitan a investigar el curso y los posibles riesgos de la integración normativa, mientras que Hegel intenta encontrar en estos procesos las condiciones sociales que, en conjunto, constituyen el principio de la justicia en la Modernidad.

Como *tercera premisa* en el intento de desarrollar una teoría de la justicia en forma de un análisis de la sociedad debe valer, por lo tanto, el procedimiento metódico de la reconstrucción normativa. Para no correr el riesgo de volver a aplicar a la realidad dada los principios de la justicia obtenidos de forma inmanente, no debe presuponerse la realidad social misma como un objeto ya analizado en grado suficiente; antes bien, deberían extraerse primero de manera independiente sus rasgos y atributos esenciales, y debería mostrarse durante el análisis qué esferas sociales brindan qué contribución al aseguramiento y la realización de los valores ya institucionalizados socialmente. La imagen de las sociedades contemporáneas, ultramodernas, que surge por esta vía puede diferir mucho de lo que está difundido hoy en las ciencias sociales oficiales, puesto que se destacan entidades y prácticas que, en general, tal vez no atraigan mucha atención, mientras que al mismo tiempo otros sucesos que despiertan quizás mayor interés desaparecen en un segundo plano. Pero estos desplazamientos entre un primer y un segundo plano, entre lo significativo y lo postergable, no son infrecuentes dentro de las ciencias sociales, disciplinas que esencialmente solo conocen conceptos controvertidos;[12] en el contexto del presente estudio se deben a la intención de presentar solamente aquellas prácticas e instituciones cuya constitución normativa sirve a la realización de valores socialmente institucionalizados.

Al intentar permitir que se destaquen tales condiciones estructurales de las sociedades contemporáneas surge un bosquejo sistemático de lo que Hegel llamó para su época "eticidad". Poco tiempo después de la muerte de Hegel, este concepto también sufrió descrédito, junto con toda la *Filosofía del derecho*; en círculos ilustrados, de mentalidad progresista, empezó pronto a considerárselo como un claro indicador de la intención de conservar en las sociedades dadas solo aquellas prácticas armonizadas y aquellos organismos morales que parecían tender a mantener el orden imperante. Hegel, en cambio, eligió en primer lugar este concepto, en contra de la tendencia imperante en la filosofía moral, para llamar la atención acerca de aquella red de rutinas y obligaciones en las que estaban insertas las actitudes morales no ya en forma de orientación hacia principios sino en forma de prácticas sociales; para él, que en su método seguía siendo aristotélico en contextos de la filosofía práctica, no cabía duda de que los hábitos practicados intersubjetivamente –y no las convicciones cognitivas– conformaban el ámbito de la moral.[13] No obstante, Hegel no quería que su concepto de "eticidad" se entendiera como una simple descripción de las formas de vida existentes; ya el procedimiento que eligió, aquella "reconstrucción normativa" anteriormente descripta, deja claro que intentaba proceder de manera mucho más selectiva, tipificadora y normativa que lo que le permitía el positivismo aristotélico. Para Hegel, de la multiplicidad de formas de vida éticas solo se

[11] Émile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt, 1977 [trad. esp.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1987]; Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, Múnich, 1972 [trad. esp.: *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1999].

[12] Véase Bernard W. Gallie, "Essentially Contested Concepts", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1955, pp. 167-198.

[13] Véase, por ejemplo, Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, 1990, parte IV.

aceptaba en su *Filosofía del derecho* bajo el concepto de "eticidad" aquello que probadamente pudiera servir para ayudar a realizar los valores e ideales generales de las sociedades modernas; todo lo que contradijera estos requisitos normativos, todo lo que representara valores particulares o encarnara ideales retrógrados, ni se lo consideraba digno de convertirse en objeto de la reconstrucción normativa.

Aun con esta limitación, la concepción de la "eticidad" parece por cierto contener una tendencia a la afirmación de lo ya existente, puesto que evidentemente solo puede valer como "ético" lo que en las formas sociales de vida encarne un valor general en el sentido de que las prácticas apropiadas para su realización ya han tomado forma. Si, no obstante, se observa con mayor detenimiento el procedimiento hegeliano, se nota que más allá de las intenciones afirmativas, corroborantes, él asociaba a esto metas correctivas y transformadoras: en la ejecución de la reconstrucción normativa, el criterio según el cual, en la realidad social, tiene validez de "racional" lo que sirve a la implementación de los valores generales cobra vida no solo en forma de una revelación de prácticas ya existentes, sino también en el sentido de crítica de prácticas existentes o de esbozo preliminar de sendas de desarrollo aún no agotadas. Es dificil encontrar una caracterización adecuada para este costado correctivo o, mejor dicho, crítico, del concepto hegeliano de eticidad, puesto que no se trata simplemente de esbozar un determinado estado deseado, es decir, de proceder puramente de manera normativa, sino de interpretar la realidad existente en sus potenciales de prácticas, en las que los valores generales podrían realizarse mejor, más ampliamente o más fielmente. Con estas anticipaciones o correcciones de ningún modo quiere Hegel simplemente dejar atrás el círculo de la realidad de la vida social; las formas existentes de la eticidad deben continuar siendo la guía de todas las reflexiones normativas en el sentido de que no se haga de manera abstracta cualquier demanda, casi irrealizable, al comportamiento social. Por eso, allí donde Hegel hace una crítica en nombre de la justicia o, con igual frecuencia, anuncia reformas, procede en su reconstrucción normativa de una manera que solo mira un poco más allá del horizonte de la eticidad existente para encontrar espacios para tantas transformaciones como son esperables considerando con realismo todas las circunstancias; tal vez no sería incorrecto pensar aquí en aquel concepto de la "posibilidad objetiva" que Max Weber delineó metódicamente cuando quiso describir empíricamente los caminos controlados de un esbozo anticipado de los desarrollos sociales.[14]

[14] Max Weber, "Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung", en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (3ª ed.), Tubinga, 1968, pp. 266-290.

Una *cuarta premisa* del intento aquí emprendido de desarrollar una teoría de la justicia en la forma de un análisis de la sociedad tiene que ser la tesis de que el procedimiento de la reconstrucción normativa ofrece siempre también la oportunidad de una aplicación crítica: no puede tratarse solo de descubrir por la vía reconstructiva las instancias de la eticidad ya existentes sino que también debe ser posible criticarlas a la luz de los valores encarnados en cada caso. Los patrones sobre los que se sustenta tal forma de la crítica no son otros que los que también sirven como guía a la reconstrucción normativa; si cuenta como una instancia de eticidad lo que representa valores o ideales generales a través de un manojo de prácticas institucionales, entonces también se pueden tomar los mismos valores para criticar aquellas prácticas dadas como no adecuadas en cuanto a su desempeño representativo. En tal "crítica reconstructiva", por lo tanto, no se contraponen simplemente las instituciones y prácticas dadas a patrones externos; antes bien, estos mismos patrones, mediante los cuales se distinguió a aquellas del caos de la realidad social, son utilizados para reprocharles una insuficiente, aún incompleta encarnación de los valores generalmente aceptados. Así, los juicios normativos que se emiten en este contexto poseen un carácter no categórico sino gradual: se critica en cada caso que una institución entendida como "ética" podría representar mejor, de manera más completa o amplia los valores que sirven a la reconstrucción de la eticidad como guía superior. Un buen ejemplo de esta intención "crítica" que Hegel asocia con su concepto de la eticidad es el que ofrece su presentación de las corporaciones, que se encuentra al final de la parte sobre la "sociedad civil". Hegel está convencido de que al realizar los valores englobantes, estas corporaciones adoptan, siguiendo la división del trabajo, las tareas institucionales que dotan a las clases industriales de una conciencia ética de su contribución constitutiva a la reproducción mediada por el mercado; para ello es necesaria una serie de prácticas sociales cuya función es la de promover hacia adentro el honor de clase y de proclamar hacia afuera la intención del bienestar general. En § 253 de la *Filosofía del derecho* Hegel llama la atención sobre las manifestaciones de la decadencia ética, cuyo embrión cree ver en el hecho de que las corporaciones no cumplen su tarea acabadamente:

> Si bien hay razón para quejarse del ansia de lujo y de derroche de la clase industrial, que se relaciona con el surgimiento de la plebe (§ 244), no se debe, sin embargo, pasar por alto entre las otras causas (por ejemplo, la mecanización cada vez mayor del trabajo) la razón *ética* que se desprende de lo expuesto anteriormente. Si no es miembro de una corporación

> autorizada [...] el individuo carece de honor profesional y es reducido por su aislamiento al aspecto egoísta de la industria, en el que su subsistencia y su goce no son permanentes. Buscará en consecuencia su *reconocimiento* en la exposición de su éxito en la industria, exposición que es ilimitada porque no puede vivir conforme a su clase desde el momento en que ésta no existe.*

Esta crítica del consumo ostentoso de las clases burguesas está visiblemente fundamentada en la tesis de que la institución ética del sistema de gremios no incluye miembros en la medida que lo exige su función dentro de la división del trabajo; aquí no se adopta ningún patrón externo sino que solo se critica "reconstructivamente", al llamar la atención acerca de un desatendido potencial de desarrollo de las entidades que ya existen.

Con estas cuatro premisas están delineados ya los requisitos metodológicos más generales de la presente investigación. En el intento de desarrollar una concepción de la justicia por la vía teórico-social debe suponerse en una *primera premisa* que la forma de reproducción social de una sociedad dada está determinada por valores e ideales generales y compartidos; tanto los objetivos de la producción social como los de la integración cultural son regulados en última instancia mediante normas que poseen un carácter ético en cuanto contienen representaciones del bien compartido conjuntamente. En la *segunda premisa* se sostiene, como una primera aproximación, que el concepto de justicia no puede ser entendido independientemente de estos valores que abarcan todo el ámbito de lo social: debe valer como "justo" aquello que en las prácticas o instituciones dentro de una sociedad tiende a realizar los valores que en cada caso son aceptados como generales. Solo con la *tercera premisa* se manifiesta lo que significa más precisamente desarrollar una teoría de la justicia sobre la base de las dos determinaciones precedentes; esto quiere decir destilar o, hablando metódicamente, reconstruir normativamente a partir de la multiplicidad de la realidad social aquellas instituciones o prácticas que realmente pueden contarse como apropiadas para asegurar y realizar los valores generales. Con la *cuarta premisa* se debe garantizar que la aplicación de tal procedimiento metódico no lleve a que solo se afirmen las instancias ya existentes de la eticidad; si se la ejecuta estrictamente, se deberá desarrollar la reconstrucción normativa hasta el punto en el que, dado el caso, pueda verse claramente en qué medida las instituciones y

* Trad. esp. cit.: p. 224.

prácticas éticas no representan con la suficiente amplitud o completitud los valores generales que encarnan.

Pero, por supuesto, no basta reunir estas cuatro premisas para poder reconocer lo que debe entenderse por "justicia" en el presente estudio; las reflexiones precedentes no han hecho más que delinear un marco teórico en el cual tiene sentido esbozar una teoría de la justica como análisis de la sociedad. No obstante, también ha quedado claro que un proyecto tal depende desde el primer hasta el último paso de cómo haya que determinar los valores más generales de nuestras sociedades actuales; solo cuando haya sido resuelta la tarea descrita, se podrá emprender con seriedad la cuestión de la reconstrucción normativa de nuestra actual eticidad postradicional.

A. Presentificación histórica: el derecho de la libertad

Entre todos los valores éticos que llegaron a imperar en la sociedad moderna y que desde entonces compiten por una posición dominante, solo uno era apto para marcar de manera duradera nuestra idea de la justicia: la libertad entendida como la autonomía del individuo. Si bien desde hace más de doscientos años todas las demás ideas del bien, desde el deísmo del orden natural hasta el expresivismo romántico,[1] han contribuido con nuevos relieves a las experiencias del yo y de sus relaciones, allí donde deberían haber tenido gran peso social, donde

[1] Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt, 1994, especialmente partes III y IV [versión original: *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989; trad. esp.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006]. A continuación, voy a considerar la idea de la "igualdad", que por supuesto es importante y poderosa, no como un valor independiente, porque solo puede ser entendida cuando se la concibe como una explicación del valor de la libertad individual: que su ejercicio corresponde a todos los miembros de las sociedades modernas en igual medida. Todo lo que se pueda decir acerca de la exigencia de la igualdad social, por lo tanto, solo cobra sentido cuando se lo relaciona con la libertad individual.

pudieron abandonar el estrecho círculo de las vanguardias estéticas o filosóficas y dar rienda suelta al espacio imaginativo del mundo de la vida, cayeron rápidamente en la corriente del pensamiento de la autonomía, al que finalmente solo aportaron nuevas capas de profundidad. Hoy, a comienzos del siglo XXI, es casi imposible articular uno de estos otros valores de la Modernidad sin entenderlo inmediatamente como una faceta de la idea constitutiva de la autonomía individual; ahora bien, trátese de la invocación de un orden natural o de la idealización de la voz interior, del valor de la comunidad o de la glorificación de la autenticidad, serán siempre tan solo componentes adicionales del significado de aquello que es hablar de la autodeterminación. Todos los ideales éticos de la Modernidad han entrado, como por mágica atracción, en la órbita de una idea de la libertad; por momentos la profundizan, le otorgan nuevos matices, pero no le oponen ya una alternativa autónoma.[2]

Esta monstruosa fuerza de atracción del pensamiento de la autonomía se explica a partir de su habilidad para establecer un enlace sistemático entre el yo individual y el orden social. Mientras que todos los otros valores de la Modernidad se refieren o bien al horizonte de orientación del individuo o al marco normativo de toda la sociedad, la idea de la libertad individual es la única que crea un nexo entre ambas magnitudes de referencia: sus ideas de lo que es el bien para el individuo contienen al mismo tiempo instrucciones para el establecimiento de un orden social legítimo. Con la idea, que se acepta solo progresivamente, de que el valor del sujeto humano reside en su capacidad para la autodeterminación, también se transforma simultáneamente la perspectiva acerca de las reglas de la convivencia social; su legitimidad normativa dependerá cada vez más de que se las pueda presentar como capaces de expresar, todas sumadas, la autodeterminación individual o de realizarla adecuadamente en sus condiciones. Desde entonces, el principio de la autonomía individual no puede ya ser separado de la idea de la justicia social, de las reflexiones acerca de cómo se ha de instituir una sociedad para dar cabida a los intereses y las necesidades de sus miembros. No importa cuán significativas sean las perspectivas éticas que se aporten al discurso sobre la justicia, todas ellas serán superadas por el significado superior del valor que tiene la libertad del individuo en el orden social moderno. La fusión de las ideas de la justicia y de la libertad ha progresado tanto con el tiempo que hoy a veces no puede reconocerse en detalle en qué lugar han colocado algunos esbozos la referencia al valor central de la libertad individual, y solo en una ardua reconstrucción posterior se verá claramente en la multiplicidad de sus otras referencias éticas que estas teorías de la justicia también han colocado la autonomía individual en un punto central.[3] Así, fue necesario que transcurrieran muchos años para que se pusiera de manifiesto que las éticas supuestamente críticas del sujeto de la generación "posmoderna" representaban en última instancia solo una variante de implantación más profunda de la idea moderna de la libertad: lo que era considerado hasta entonces un límite natural de la autodeterminación individual, la identidad biológica de los géneros o ciertas concepciones del cuerpo humano, será simplemente demolido por la comprobación del origen a partir de construcciones culturales.[4] Ninguna ética social, ninguna crítica de la sociedad parece poder trascender hoy el horizonte de pensamiento que se abrió hace más de doscientos años con el acoplamiento de la idea de justicia a la de la autonomía.

Lo que puede ser dicho respecto del costado filosófico de los esfuerzos ético-sociales vale en grado no menor para los movimientos sociales de la Era Moderna que aspiran a la libertad. No existe casi agrupación social alguna que haya estado implicada en luchas por el reconocimiento social después de la Revolución Francesa que no haya escrito en sus estandartes el lema de la libertad individual. Los simpatizantes de los movimientos revolucionarios nacionales y las defensoras de la emancipación de la mujer, los miembros del movimiento obrero y los combatientes de los *civil rights movements*, todos ellos lucharon contra formas jurídicas y sociales del menosprecio, a las que sentían como incompatibles con las reivindicaciones de autorrespeto y autonomía individual; hasta en los sensorios mismos de su percepción moral los simpatizantes de estos movimientos sociales estaban convencidos de que la justicia exige que se le otorgue a cada persona las mismas oportunidades de libertad; e incluso allí donde de acuerdo a la meta planteada hubiera habido una restricción a la libertad individual, el postulado de la libertad tenía que servir para conferir la apariencia de justicia a los objetivos del movimiento. En la Modernidad de la sociedad, el reclamo de justicia solo puede ser legitimado públicamente cuando se hace referencia de una u otra manera a la autonomía del individuo; no es la voluntad

[2] La argumentación de Taylor también apunta en este sentido, *Quellen des Selbst*, *op. cit.*, p. 868.

[3] Esta posición central de la libertad individual se demuestra magníficamente en Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

[4] Véase, como obra ejemplar, Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1999 [trad. esp.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Madrid, Paidós, 2007]. Véase, para todo este ciclo temático, Johanna Oksala, *Foucault on Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

de la comunidad, no es el orden natural, sino la libertad individual la que constituye la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia.

Esta imbricación de la justicia con la libertad individual es por cierto más que un hecho histórico. En la fusión de ambos conceptos, por cierto, se manifiesta el resultado de un proceso de aprendizaje de larga data, en el cual en un principio hubo que liberar el derecho natural clásico de su marco teológico para poder situar al sujeto individual en pie de igualdad en el rol de un autor de todas las leyes y todas las normas sociales; partiendo desde Santo Tomás de Aquino, pasando por Grocio y Hobbes, hasta Locke y Rousseau transcurre la difícil y conflictiva senda a través de la cual la autodeterminación individual se convirtió paulatinamente en el punto de referencia de todas las ideas de justicia[5]. Sin embargo, el resultado de esta aleación ética representa claramente más que solo la coincidencia graciosa de una convergencia de dos historias independientes de un concepto; en ella, antes bien, se manifiesta de manera irreversible que el esbozo de normas justas no puede fiarse de ninguna otra fuerza que no sea las que hayan sido dadas al intelecto humano individualmente. Entre nuestra insistencia de que un orden social tiene que ser "justo" y la autodeterminación individual existe un lazo que es inseparable en cuanto ya la orientación hacia la justicia es solo la expresión de nuestra capacidad subjetiva de justificarnos. La capacidad individual de cuestionar los órdenes sociales y de exigir su legitimación moral es el sedimento del medio en el que está alojada la perspectiva de la justicia de acuerdo con toda su estructura. Por ello el intelecto humano ha descubierto en la autodeterminación individual, en la fuerza de llegar a juicios propios, no cualquier atributo contingente, sino la esencia de su actividad práctico-normativa: el pedir justicia, el simple querer hacer valer su respectivo punto de vista significa querer (conjuntamente) uno mismo determinar qué reglas normativas deberá observar la convivencia social.[6] Sin embargo, ni bien se descubre esta conexión interna,

[5] Véase Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, 1998.

[6] En esta vinculación de toda justicia con la condición de mutua justificabilidad reside el verdadero núcleo de la idea de explicar el concepto de "justicia" con la ayuda de un "derecho a la justificación" (véase ilustrativamente Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, 2007, donde continúa el pensamiento de John Rawls y de Thomas Scanlon). Sin embargo, con esta determinación fundamental realmente analítica no se gana mucho, dado que la clase y la extensión de la justificabilidad solo se miden en cada caso sobre la base de las condiciones sociales e históricas que, por su parte, establecen, precisamente, lo que puede valer como "justificado" en cada caso. Sin una consideración de estas condiciones que plantean restricciones normativas –objetos de una reconstrucción normativa– la teoría de la justicia quedaría completamente vacía.

ni bien existe un saber acerca de que la justicia y la autodeterminación individual remiten en forma circular una a otra, cada recurso a fuentes más antiguas, premodernas, de legitimación del orden social aparece indefectiblemente como una eliminación de la perspectiva de la justicia misma; de aquí en adelante ya no se entiende qué significado puede tener el exigir un orden justo sin reclamar al mismo tiempo la autodeterminación individual. En este sentido, la fusión de la idea de la justicia con el pensamiento de la autonomía representa un logro de la Modernidad que solo puede volver a revertirse pagando el precio de la barbarización cognitiva; y allí donde tiene lugar realmente tal regresión generará indignación moral "en los ánimos de todos los espectadores (que no estén ellos mismos implicados en este juego)".[7]

Con esta perspectiva teleológica, que constituye un elemento inevitable de la comprensión que la Modernidad tiene de sí misma,[8] el hecho delineado hasta aquí pierde su carácter histórico contingente. Ahora, por motivos que aspiran a validez universal, podemos considerar la idea de la autodeterminación individual como punto de referencia normativo de todas las concepciones de justicia en la Modernidad: deberá valer como "justo" aquello que garantice la protección, el fomento o la realización de la autonomía de todos los miembros de la sociedad. No obstante, con esta vinculación de la justicia a un bien superior no se ha dicho aún lo mínimo acerca de cómo deberá realmente estar constituido el orden social que merezca la calificación de "justo"; para la sucesiva determinación de la justicia todo, pero todo, depende de cómo se comprenda más precisamente el valor de la libertad individual. La idea de la autonomía es como tal demasiado heterogénea y múltiple como para poder establecer por sí misma en qué consiste la medida de la justicia; ni la forma metódica ni las definiciones de contenido de tal concepción están suficientemente fijadas al relacionarla éticamente con la garantía de libertad individual. A pesar de que el bien de la libertad constituye el "punto" o la "meta" de la justicia,[9] la relación entre la meta ética y los prin-

[7] Immanuel Kant, "Der Streit der Fakultäten", en *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt, 1964, tomo XI, p. 358 [trad. esp.: *El conflicto de las facultades*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada, 1963, pp. 117-118].

[8] Véase Axel Honneth, "La ineludibilidad del progreso. La definición kantiana de la relación entre moral e historia", en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009.

[9] Véase la formulación ya casi clásica de John Rawls en John Rawls, "Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten", en *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt, 1992, pp. 364-397, especialmente pp. 364 y ss. La formulación central aquí es: "La justicia traza los límites, el bien establece la meta".

cipios de justicia, entre el bien y lo correcto no está determinada de ninguna manera; para ello es necesario primero una clarificación racional no solo de la extensión sino de la forma de ejercicio de aquella libertad individual que deberá servir integralmente de guía al esbozo.

Desde la época de Hobbes debe considerarse la categoría de la libertad individual, tanto en su contenido como en su estructura lógica, como uno de los conceptos más controvertidos de la Modernidad social; desde el comienzo participaron en las discusiones por su definición semántica no solo filósofos, juristas y teóricos sociales, sino también los activistas de movimientos sociales para los que era importante articular públicamente sus experiencias específicas de discriminación, degradación y exclusión.[10] En el transcurso de este debate inconcluso se ha vuelto evidente que con la idea propagada de libertad se transforma también permanentemente la imagen, incluso la representación metódica de la justicia: una ampliación de todo lo que debería pertenecer al "yo" de la autodeterminación modifica no solo los principios de contenido, sino también las leyes de construcción del orden justo, dado que cuantas más facultades y condiciones se estimen necesarias para posibilitar realmente la autonomía del individuo, tanto más fuertemente deberá integrarse en el establecimiento de los principios la perspectiva de aquellos para los que han de valer esos principios. Es decir que para poder fundamentar de qué idea de justicia se partirá en lo subsiguiente, es necesario hacer antes una diferenciación entre distintos modelos de libertad individual; a la luz de estas diferenciaciones debería surgir mediante un procedimiento de descarte, el modelo de libertad al que deberá orientarse nuestra concepción de justicia. Como punto de partida puede valer la observación de que en el discurso moral de la Modernidad, en aquellas duras contiendas acerca del significado de la libertad, se han constituido tres modelos claramente delimitados; en un análisis más detallado se comprobará que las diferencias entre estas ideas de fuerte impacto en la historia acerca de la libertad individual están conectadas en esencia con distintas ideas acerca de cómo deben entenderse la constitución y el carácter de las in-

[10] Lamentablemente, no tengo conocimiento de ninguna investigación histórica que haya seguido el desarrollo del concepto de libertad incluyendo las intervenciones performativas de los representantes de los movimientos sociales y los partidos políticos. Sin embargo, para Alemania, véase Peter Blickle, *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, Múnich, 2003. Incluso en la fenomenal historia global del siglo XIX de Jürgen Osterhammel (*Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Múnich, 2009), falta, por desgracia, el concepto de la libertad en el desarrollo de los grandes temas del siglo.

tenciones individuales.[11] Siguiendo el grado de su complejidad podemos hablar de un modelo *negativo* (I), uno *reflexivo* (II) y uno *social* (III) de la libertad; en esta división tripartita solo se refleja indirectamente aquella diferenciación hoy famosa en la que Isaiah Berlin opuso una libertad definida como simplemente "negativa" a una libertad entendida como "positiva".[12]

[11] Philippe d'Iribarne desarrolló una propuesta interesante que, sin embargo, se aleja de la mía, para diferenciar tres modelos de libertad ("Trois figures de la liberté", en *Annales HSS*, 5, 2003, pp. 953-978). D'Iribarne parte de la idea de que la peculiaridad de las tres ideas de la libertad individual (la negativa, la comunicativa y la reflexiva) surgieron de las costumbres culturales de la respectiva nación de origen (Inglaterra, Alemania, Francia). A continuación no analizaré estas relaciones.

[12] Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 205-211.

I

La libertad negativa y la construcción de su contrato

El nacimiento de la idea de una libertad negativa del sujeto tiene lugar en la época de las guerras civiles religiosas de los siglos XVI y XVII. Si bien en estas duras contiendas el material del conflicto podría ya haber orientado la atención a la reflexividad de la libertad, o sea, al hecho de que los sujetos solo pueden querer aquello que consideran correcto reflexivamente, Hobbes hábilmente dirige a los contendientes por la huella de una idea de la autodeterminación individual que es solo negativa: "La libertad" del hombre, dice en un famoso pasaje del *Leviatán*, "significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento)".[13] En el nivel más elemental, la "libertad", para Hobbes, no es otra cosa que la ausencia de resistencias externas que podrían impedir el movimiento a los cuerpos naturales; los obstáculos internos como los que pueden provenir de la composición de la

[13] Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, cap. XXI, p. 171.

materia de los cuerpos simples no pueden considerarse restricciones a la libertad porque son parte de las disposiciones individuales y, por lo tanto, se podría decir que son autogeneradas. Partiendo de esta primera determinación que es aún puramente naturalista, Hobbes colige la libertad de seres que, como los hombres, tienen una "voluntad", a diferencia de los simples cuerpos; así, su libertad consiste en que las resistencias externas no les impidan realizar los objetivos que se han propuesto ellos mismos: "un hombre libre" es, según lo que se entiende casi como una definición, "quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea".[14] También aquí, es decir, en el caso de los seres humanos, los obstáculos internos no deben considerarse impedimentos de la libertad, dado que tales factores físicos, como los pueden constituir el miedo, la falta de voluntad, o la falta de confianza en sí mismo, también pueden ser atribuidos solo a la capacidad individual, de modo que no debe contárselos como resistencias. Ante todo Hobbes quiere evitar que en la pregunta acerca de si podemos calificar una cierta acción como "libre", importe el tipo de objetivos perseguidos por el individuo; todas las acciones que los hombres creen, a partir de su razonamiento, que son "para mayor provecho de sí mismos" pueden ser consideradas como intenciones cuya ejecución les puede ser impedida por restricciones externas a la libertad.[15]

Con estas pocas determinaciones, claramente deficientes, está suficientemente caracterizado para Hobbes aquello que considera la "libertad natural"[16] del hombre. En sus reflexiones es decisivo el vínculo interno que se construye aquí casi imperceptiblemente entre la exclusión de los obstáculos internos y los posibles objetivos de las acciones libres: porque la libertad del hombre debe consistir en hacer todo aquello que sea de su interés propio inmediato, las complicaciones motivacionales que resultan, en sentido amplio, de una falta de claridad acerca de los propias intenciones no pueden ser valoradas como limitaciones a las acciones libres.[17] La idea de que el cumplimiento de cualquier deseo pueda ya constituir un objetivo de la libertad en tanto aquel, desde la perspectiva del sujeto, solo sirva a la afirmación de sí mismo, le permite a Hobbes limitarse

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*, p. 173.

[16] *Ibid.*

[17] Véase Charles Taylor, "Der Irrtum der negativen Freiheit", en *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt, 1988, pp. 118-144, especialmente p. 124 [versión original del artículo: "What's Wrong with Negative Liberty?", en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1991].

totalmente a las resistencias externas en su definición, puesto que posibles opacidades, extravíos o limitaciones de la voluntad del hombre no pueden importar para determinar la libertad natural porque a nosotros, como observadores, no nos cabe juicio alguno acerca de lo que habría de querer el sujeto.

Antes de continuar interrogando acerca de las consecuencias que surgen para nuestra idea de la justicia a partir de esta determinación mínima de la libertad, corresponde explicar brevemente las razones de su triunfo en la historia, dado que si bien la definición hobbesiana parece extremadamente simple y casi primitiva, sobrevivió a todas las resistencias teóricas y luego, en su versión extendida, se convirtió en el germen de una idea de libertad de alto impacto. Como sabemos hoy a partir de las investigaciones de Quentin Skinner, Hobbes quería ante todo ofrecer con su doctrina una oposición a la creciente influencia del republicanismo político en la guerra civil inglesa: con la propuesta de entender por libertad solo la realización sin impedimentos externos de objetivos propios, trató de oponerse con habilidad teórica y brillo retórico a las ideas de libertad que podían impulsar el deseo de constituir asociaciones civiles.[18] Pero este sentido estratégico político de la idea de libertad de Hobbes se consumió rápidamente y solo quedó de ella la formulación extremadamente estrecha, solo negativa. Que luego pudiera seguir existiendo y que haya podido oponerse hasta hoy a todos los cuestionamientos normativos debe tener que ver, por lo tanto, con un núcleo de corrección intuitiva que virtualmente trasciende cada uno de sus usos políticos. Dónde reside esta fuerza de atracción duradera es algo que se pone de manifiesto cuando se rastrea la idea de la libertad negativa más allá de su punto de partida hobbesiano, para identificar en las estaciones siguientes qué es lo que hay en común.[19] Si bien, más tarde, el pensamiento original se mejoró teóricamente en John Locke, John Stuart Mill o Robert Nozick, siempre fue determinante la idea de asegurarles a los sujetos un margen de acción protegido para acciones egocéntricas, liberadas de la presión de la responsabilidad. Si no hubiese sido por los individuos, en sus infinitas especificidades, a los que la idea de la libertad negativa pudo apelar siempre, la doctrina de Hobbes no habría tenido porvenir alguno.

La idea de que la libertad del individuo reside en la consecución sin trabas de los propios intereses roza una intuición arraigada del individualismo moderno. Según esta, el sujeto tiene un derecho a la especificidad incluso donde siga deseos e intenciones que no están sometidos al control de principios de mayor nivel.[20] La libertad hobbesiana de establecer objetivos que pueden ser considerados como propósitos legítimos de acciones libres, por lo tanto, alentó totalmente en contra de sus propias convicciones el surgimiento de un pensamiento de la libertad cuya principal preocupación es la defensa de la idiosincrasia. Este rasgo de la libertad negativa, por cierto, se manifiesta claramente solo a partir del momento en el que la especificación individual abandona su carácter elitista y se convierte en un logro cultural de las masas;[21] hoy, en el apogeo de la individualización del siglo XX,[22] se puede ver que la doctrina hobbesiana es también expresión de una tendencia a otorgarles a los sujetos la posibilidad de la búsqueda de sí mismos y de la excentricidad. Tanto el existencialismo de Sartre como el libertarismo de Nozick son variantes de este significado de la libertad negativa.

El concepto de libertad que desarrolla Sartre en su obra filosófica no está, por cierto, hecho a medida de la clase de preguntas que están en el centro de la filosofía política de la Era Moderna; mientras que esta trata el problema normativo de cuál es la forma de libertad que se le ha de garantizar al individuo y en qué medida, aquel orienta su atención primariamente a la constitución ontológica de la libertad.[23] Pero por encima de este plano de análisis, allí donde los argumentos de Sartre tocan el horizonte de ideas del mundo de la vida, su concepto de libertad exhibe rasgos que parecen ser una radicalización de la concepción hobbesiana. También para Sartre, si bien por otros motivos que para Hobbes, la falta de voluntad o las cargas psíquicas no pueden considerarse restricciones a la libertad, puesto que tales obstáculos internos son ya "expresión" de una elección en la cual el hombre establece qué posibilidad de existencia tomará. La volición que se ejecuta en este plano fundamental está, en un

[18] Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998, pp. 7-11 [trad. esp.: *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004]; véase, además, *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2005*, Frankfurt, 2008, especialmente cap. 3.

[19] Véase Berlin, "Dos conceptos de libertad", *op. cit.*

[20] Véase Albrecht Wellmer, "Freiheitsmodelle in der modernen Welt", en *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt, 1993, pp. 15-53, especialmente pp. 38 y ss. [trad. esp.: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996].

[21] Véase, por ejemplo, Undine Eberlein, *Einzigartigkeit. Das romantische Individualitätskonzept der Moderne*, Frankfurt, 2000, especialmente cap. 5; Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt, 1995.

[22] Nuevamente, a modo de ejemplo, Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt, 1986 [trad. esp.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Madrid, Paidós, 2006].

[23] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada: ensayo de ontología y fenomenología*, Buenos Aires, Losada, 2004, parte IV, cap. I.

sentido absoluto, libre de toda vinculación: ni la biografía personal, ni cualquier principio, ni la propia identidad, ni miramientos respecto de los otros limitan al sujeto en el momento en que se le plantea decidirse por una forma del ejercicio de la vida. En este sentido, según Sartre, en el momento de la elección existencial no contamos con ningún parámetro que nos permita proporcionar una justificación frente a nosotros mismos o frente a otros;[24] antes bien nos esbozamos en esos momentos espontáneamente, es decir, sin un alto de reflexión, en una de las incontables posibilidades existenciales que nos ofrece el margen de acción de la vida humana.

Hace falta solo un ínfimo cambio de perspectiva para ver en esta concepción una superación del concepto de la libertad negativa tal como lo había desarrollado Hobbes trescientos años antes con medios puramente naturalistas. Si entendemos como el núcleo de tal concepción negativa no tanto la idea de que solo impedimentos externos pueden interponerse a una acción libre, sino la de que el tipo de propósitos nada dice acerca de la existencia de la libertad, entonces se manifiesta en la concepción de Sartre la misma tendencia a eliminar toda reflexividad: como Hobbes, Sartre también parte de que no puede haber una medida determinada de ponderación de objetivos dentro del concepto de la libertad individual, pero piensa que este desacoplamiento es una coerción existencial, mientras que Hobbes lo presenta como un hecho normativo. De esta manera, para ambos pensadores la libertad del individuo significa en un primer momento asir los objetivos dados, provengan estos ya de las fuentes de la "conciencia espontánea"[25] o de deseos que se dan fácticamente; no es necesario ningún paso adicional de reflexión porque no corresponde al ejercicio de la libertad una justificación de los propósitos en virtud de puntos de vista de mayor nivel. Esta clase de libertad es "negativa" porque no es necesario seguir preguntándose si sus objetivos, a su vez, satisfacen condiciones de la libertad; no importa qué elección existencial se haga, qué deseos se satisfagan, el acto puro, sin impedimentos, del decidir es suficiente para calificar de "libre" a la acción resultante.

Esta demostración de un parentesco subterráneo entre Hobbes y Sartre solo sirve aquí de sustento a la tesis de que la idea de la libertad negativa pudo convertirse en un elemento inquebrantable del mundo de las ideas moderno porque

[24] Sartre, *El ser y la nada*, *op. cit.* Para una crítica de la concepción de la libertad de Sartre, véase, por ejemplo, Charles Taylor, "Was ist menschliches Handeln?", en *Negative Freiheit*, *op. cit.*, pp. 9-51, especialmente pp. 29-35; Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Múnich/Viena, 2001, cap. 6.

[25] Sartre, *El ser y la nada*, *op. cit.*

le otorgó un derecho al anhelo de especificación individual. Con su propuesta de determinar la libertad individual solo externamente, Hobbes contribuyó, contrariamente a su intención original, a que se creara una tradición en la que hoy se llama "libre" toda acción que pueda ser comprendida solo como expresión de una elección propia; en el *pathos* existencialista de la libertad sin condiciones culmina lo que alguna vez comenzó con la modesta afirmación de que solo los impedimentos externos pueden limitar las acciones de un hombre. En la actualidad, no obstante, la teoría de Robert Nozick revela más claramente que la doctrina de Sartre el significado radical que asumiría involuntariamente más tarde la concepción hobbesiana de la libertad negativa; en el libro de Nozick *Anarquía, Estado y utopía* se puede, además, estudiar bien cómo se conforma la perspectiva metódica bajo la cual se parte de la libertad negativa para centrar la visión en el orden justo de una sociedad.[26]

En su teoría de la justicia, Nozick se atiene uniformemente al mismo concepto de libertad que Hobbes y Locke habían tomado como fundamento en sus esbozos de un orden de Estado justo; por eso, también él entiende a la libertad individual consecuentemente solo como oportunidad para realizar sin impedimentos externos los propios deseos y las propias intenciones. Sin embargo, a diferencia de los dos filósofos ingleses, él no está pensando en el ciudadano de un Estado monárquico que pelea por su libertad de credo, sino en el individualista radical del siglo XX: para un actor caracterizado de este modo, ser libre significa poder realizar tantos objetivos de vida egocéntricos, totalmente caprichosos, como sea compatible con la libertad de todos los demás ciudadanos. Ya la expectativa de atenerse a un plan de vida razonable en la realización de los propios deseos tiene que ser entendida desde el punto de vista del individualista como una afrenta, porque con esto se le impone a su libertad un límite racional;[27] el hecho de que los hombres en su "existencia individual"[28] estén librados a sí mismos y que sean impenetrables los unos para los otros debido a la "enorme complejidad" de sus pulsiones, inclinaciones y vinculaciones[29] no permite otro criterio para la evaluación de los objetivos de vida que el de la compatibilidad externa con los objetivos de los demás sujetos. Estas pocas determinaciones permiten ya reconocer en qué medida la idea de la libertad negativa en Nozick ha sido adaptada a las condicio-

[26] Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, Múnich, 2006 [trad. esp.: *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991].

[27] *Ibid.*, pp. 80 y ss.

[28] *Ibid.*, p. 66.

[29] *Ibid.*, p. 410.

nes dominantes en las sociedades pluralistas, extremadamente individualizadas: debe considerarse limitación "externa" de la libertad ya el confrontar a los sujetos con la expectativa de someter sus deseos o intenciones a estándares mínimos de racionalidad. Para Hobbes, el molde hueco usado para presentar la libertad individual sigue estando limitado hacia adentro por el requisito de la racionalidad del interés propio, mientras que para Nozick incluso esta mínima condición no existe: todos los objetivos de vida, por más irresponsables, autodestructivos o idiosincráticos que sean, deben valer como propósitos de la realización de la libertad en la medida en que no vulneren los derechos de otras personas.

Esta intensificación del contenido de significado de la libertad negativa, su progresivo desacoplamiento de toda condición restrictiva en lo interno, no modifica en verdad nada el hecho de que la perspectiva metódica de la justicia continuó siendo la misma, a grandes rasgos, desde Hobbes hasta Nozick. Para intentar llegar a una idea de un orden justo del Estado, estas teorías, casi sin excepción, utilizan como instrumento en un primer momento el esbozo de la ficción de un estado natural: con una tendencia al ornamento, que veces es más fuerte, a veces más débil, se presenta cómo podría haber sido la convivencia social de no haber existido la fuerza coercitiva del Estado.[30] Sin embargo, incluso antes de que este tipo de descripciones adquieran una función metódica en sentido estricto, generalmente sirven para hacer plausible la premisa de una libertad solo negativa, la cual está lejos de ser evidente, puesto que se les atribuye a los individuos que vivieron en la ficción de este orden preestatal el deseo de actuar, en la medida de lo posible, sin restricciones y siguiendo puramente su parecer.[31] La idea muy diluida de libertad con la que operan las teorías de justicia que remiten a Hobbes es proyectada como un anhelo en el estado natural, de modo que la alternativa de partir de las vinculaciones originales y de la atención mutua no es imaginable; el resultado es que el hombre, por lo tanto, es presentado, sin duda alguna, como un ser atómico que no posee más interés que el de actuar sin restricciones, según sus propias preferencias circunstanciales.[32]

[30] Hobbes, *Leviatán*, caps. 13-15; John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cap. II; Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, *op. cit.*, cap. 1.

[31] A. H. incluye en esta nota la versión de la traducción alemana del pasaje correspondiente del capítulo II del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cuya traducción al español es: "Que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones y personas como juzgue oportuno". [N. de la T.]

[32] Véase, como reflexión crítica, G. W. F. Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1970, tomo 2, pp. 434-530 [trad. esp.: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, traducción de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1979].

Sin embargo, más allá de este núcleo duro, existen en las distintas teorías ideas en algunos casos muy divergentes acerca de cómo se determina más precisamente el estado de partida ficticio. Cuanto más alejados de Hobbes están los planteos, más fuerte es su tendencia a limitar desde afuera a los sujetos naturales en su ansia de libertad mediante leyes morales; si bien permanece intacta la idea según la cual los seres humanos naturalmente anhelan una realización de sus intereses tan ilimitada como sea posible, se le imponen a esta demanda egocéntrica límites externos que supuestamente provienen de un derecho natural que opera casi automáticamente.[33] Hasta hoy no está claro cómo se concilian conceptualmente estos imperativos del derecho natural con el anhelo de la libertad negativa de realizar los deseos propios con un mínimo de barreras; el acatamiento de los principios morales debería o bien ser entendido como un momento interno del impulso de libertad mismo, de modo que ya no tendríamos ante nosotros un concepto puramente negativo, o bien ser descrito como una mera reacción a condiciones externas, lo cual acarrearía enormes restricciones de la libertad negativa ya en el estado natural. Todo intento de quitar al estado natural ficticio la drástica belicosidad hobbesiana implantándole restricciones morales conduce a los límites del modelo de la libertad negativa, puesto que la efectividad de aquella moral solo podría ser comprendida sin contradicciones como una forma de autorrestricción individual, lo que le otorgaría desde un comienzo un elemento de reflexividad a la libertad.[34]

Cualesquiera sean las maneras particulares en que se venzan estas dificultades conceptuales, la ficción de un estado natural siempre tiene que asumir un papel central en la teoría de la libertad negativa. La determinación de los principios que deben imperar en una sociedad con ordenamiento del Estado se hace siempre del mismo modo, en la forma de una interrogación experimental intelectual de los sujetos en estado natural: ¿qué ordenamiento jurídico del Estado –reza la pregunta dirigida ficticiamente a ellos– podrían aceptar estos individuos naturalmente libres porque esperan de él un mejoramiento duradero de su situación? Es fácil ver que también este procedimiento de justificación, en última instancia

[33] Locke, *Sobre el gobierno civil* (*Über die Regierung*, Stuttgart, 2003, especialmente pp. 6 y ss.); Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, *op. cit.*, pp. 23-27.

[34] Véase la delatora formulación de Robert Nozick: "Más pertinente sería [...] concentrar la atención en una situación no-estatal en que la gente satisfaga generalmente las restricciones morales y actúe en general como debe" (Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, *op. cit.*, p. 18). Para John Rawls, en Locke estas contradicciones se aclaran solo cuando se considera una premisa fundamental religiosa, según la cual nosotros, hombres, somos propiedad de Dios: John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós Ibérica, p. 191.

teórico-contractual, opera ya con un principio de consenso, puesto que la respuesta a la pregunta formulada, es decir, el esbozo de un determinado ordenamiento jurídico, solo puede considerarse justificado si se puede mostrar hipotéticamente que todos los sujetos en el estado preestatal podrían haberlo aceptado. También puede reconocerse claramente que las variantes de un orden jurídico legitimado de esta manera se medirán siempre respecto de los principios morales que hayan sido proyectados de antemano en el estado natural ficticio; aquí, el espectro de alternativas se extiende desde el Estado coercitivo hobbesiano, cuya justificación prescinde de principios morales fundamentales, hasta el "Estado mínimo" de Robert Nozick, que en su fundamentación normativa depende de una gran cantidad de restricciones morales en el estado natural. En nuestro contexto, no obstante, es importante ante todo que el procedimiento de justificación delineado permita que se distinga qué tipo de justicia social es la que puede considerarse desde el punto de vista de la libertad negativa.

Evidentemente, el concepto negativo de libertad, que es el punto de partida para todas las teorías aquí tratadas, influye sobre el estatus y la extensión de las concepciones de justicia que desarrolla cada una. Primero, el experimento intelectual del estado natural solo les permite a los sujetos interrogados manifestar como elección cálculos de beneficio puramente individuales; todas las reflexiones que recurrirían a otras razones distintas de las prudentes son filtradas de antemano al establecerse por definición que los individuos solo pueden tener interés en mantener y asegurar su propio margen de libertad. Esta restricción se traslada luego primero al resultado de la interrogación experimental intelectual, cuya validez futura sigue dependiendo de la aceptación puramente estratégica de los sujetos. Todo ordenamiento jurídico del Estado que haya sido alcanzado de la manera sugerida solo podrá esperar obtener la aprobación de sus súbditos cuando esté en condiciones de satisfacer las expectativas individuales de cada uno de ellos. En un orden jurídico tal, los sujetos no tienen la oportunidad de verificar y renovar en conjunto su conformidad con las medidas estatales mediante su inclusión en los procedimientos para la creación y la revisión de los principios jurídicos; antes bien, el papel que se les asigna conceptualmente se limita al acto de un *placet* original y único, de modo que a partir de ese momento solo pueden medir la legitimidad del orden estatal individualmente con el patrón de sus propios intereses. El partir de una libertad solo negativa no permite concebir a los ciudadanos mismos como autores y renovadores de sus propios principios jurídicos, puesto que para eso sería necesario conceptualmente en el anhelo por la libertad del individuo un punto de vista adicional, de mayor nivel, según el cual se justificaría atribuirle un interés en la cooperación con todos los demás.[35]

Pero la cuestión no termina en estas dos consecuencias, porque el concepto de la libertad negativa también se refleja en la extensión, incluso en el corte de los principios de justicia que se han de establecer. Dado que se considera sensato limitar la voluntad de libertad individual a actuar "según su parecer" con un mínimo de impedimentos, también los principios de un orden justo pueden expresar el valor de la libertad solo manteniendo el margen para las decisiones personales tan libre como sea posible; la tarea que le corresponde a esta concepción liberal de la justicia consiste, por lo tanto, en justificar tantas restricciones a la libertad individual como se requieran para una convivencia pacífica de los sujetos individuales. El derecho que se otorga socialmente a la libertad individual se reduce aquí a una determinada esfera de la persecución irrestricta de objetivos propios, en ocasiones también caprichosos e idiosincráticos; no se extiende ni a la participación en la elaboración misma de leyes del Estado ni a ninguna interacción con los demás pares en el derecho. En cierto sentido, la determinación puramente negativa de la libertad se continúa directamente en el negativismo de la concepción de la justicia que surge de ella: lo que considera normativamente es una restricción desde la política de la seguridad justamente de aquella libertad negativa cuyo mantenimiento es su pivote y punto cardinal.

De este modo, todas las deficiencias que manifiesta la idea de la libertad negativa se remiten, en última instancia, al hecho de que se detiene en el umbral mismo de la autodeterminación individual. Para poder concebir un tipo de libertad que, además, contuviera justamente un elemento de "autodeterminación", sería necesario entender también a los objetivos del actuar como un engendro de la libertad: lo que realiza el individuo cuando actúa "libremente" debería poder ser considerado como el resultado de una determinación que él mismo realiza para sí. En cambio, el concepto de la libertad negativa refiere enteramente a la liberación "externa" de la acción, mientras que sus objetivos quedan librados al juego de fuerzas que operan causalmente: lo que decidía a qué objetivos el individuo orienta su acción era en Hobbes la naturaleza con-

[35] Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, 1992 [trad. esp.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998]. John Rawls quiso ver solucionado el problema tratado aquí haciendo actuar para el cierre contractual su famoso "velo de la ignorancia". Véase su crítica a John Locke en *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, *op. cit.*, pp. 199-206.

tingente del interés propio individual; en Sartre, la espontaneidad de la conciencia pre-reflexiva; finalmente, en Nozick, la coincidencia de los deseos y las preferencias personales. En ninguno de estos casos la libertad del individuo llega hasta la capacidad de establecer por sí misma propósitos que quiera realizar en el mundo; siempre es la causalidad ya sea de la naturaleza interna o de un espíritu anónimo la que dirige al sujeto por detrás de sus espaldas en la elección de sus objetivos de acción. Solo más allá del límite caracterizado de este modo comienza a delinearse el concepto al que se hace referencia en la Modernidad cuando se habla de autodeterminación individual; este abarca, por su parte, dos formas distintas, la primera de las cuales está constituida por la libertad *reflexiva*.

II

La libertad reflexiva y su concepción de la justicia

Mientras que la idea de la libertad negativa casi no tiene antecedentes en el pensamiento de la Antigüedad o de la Edad Media, las raíces de la idea de una libertad reflexiva se remontan a la prehistoria intelectual de la Edad Moderna: desde los tiempos de Aristóteles, muchos eruditos y filósofos del Viejo Mundo sabían que para poder ser libre el individuo debía poder tomar decisiones propias y, de este modo, influir en su propia voluntad.[36] Esta asimetría entre ambos conceptos de libertad en la historia de las ideas deja claro que la idea de la libertad reflexiva no debe ser considerada puramente como una extensión o profundización del ideal de la libertad negativa; sería imprudente ver en la idea de un ámbito de libertad del individuo asegurado externamente solo el estadio previo, primitivo, de un modelo de libertad que se concentra luego consecuentemente en lo interior. La libertad negativa es un elemento original e imprescindible del

[36] Acerca de esta continuidad, que se remonta a Aristóteles, véase, por ejemplo Ernst Tugendhat, "Der Begriff der Willensfreiheit", en *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1992, pp. 334-351.

modo en que la Modernidad se concibe moralmente a sí misma; en ella se manifiesta que el individuo debe gozar del derecho de actuar "a sus anchas" sin una restricción externa y sin depender de la coerción de examinar sus motivos, en tanto no vulnere el mismo derecho de sus conciudadanos.[37] En contraste, la idea de la libertad reflexiva comienza realmente solo con la autorrelación del sujeto; según aquella es libre aquel individuo que logra relacionarse consigo mismo de forma tal que solo se deja guiar en su actuar por intenciones propias.

Sin embargo, esta definición general delata ya que ideas muy distintas pueden estar ligadas a la idea de una libertad reflexiva entendida así, puesto que tanto lo que quiere decir aquí "propio" como lo que significa "dejarse guiar" pueden ser interpretados de distintas maneras, y así es factible pensar en una multiplicidad de combinaciones de significado. Sin embargo, Isaiah Berlin, que hablaba de una libertad "positiva" en vez de "reflexiva", hace una distinción entre dos versiones de una libertad de este tipo, de "orientación interna": la idea de que el sujeto solo es libre en la medida en que pueda determinarse a sí mismo se desarrolló, según cree Berlin, en las dos direcciones: la de la idea de la "autonomía" y la de la "autorrealización".[38] Siguiendo a Berlin, Raymond Geuss propuso incluso diferenciar cinco variantes del concepto de la libertad "positiva" o "reflexiva"; según él, una idea se divide en diferentes complejos de significados que dan cuenta de todos los aspectos o modos diferentes de lo que significa seguir en la acción solo la propia voluntad.[39]

Sin embargo, el núcleo de la idea de la libertad reflexiva lo constituye históricamente en una primera instancia la propuesta de diferenciar entre acciones autónomas y heterónomas. Con esta contraposición, cuyo precursor intelectual es Rousseau, el peso de la libertad individual fue desplazado de un solo golpe: una acción no puede considerarse libre solo por el hecho de que sea ejecutada en el mundo exterior sin que encuentre resistencias, sino únicamente en el momento en el que la intención de ejecutarla tenga su origen en la voluntad propia. Las modificaciones en el concepto de la naturaleza humana que son necesarias para poder justificar una diferenciación de este tipo son abordadas por Rousseau en su *Emilio*; la "Profesión de fe de un presbítero saboyano", contenida en este

[37] La idea de que la libertad negativa es irremplazable fue destacada principalmente por Albrecht Wellmer en "Freiheitsmodelle in der modernen Welt", *op. cit.*, pp. 38 y ss.

[38] Isaiah Berlin, "Zwei Freiheitsbegriffe", en *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt, 1995, pp. 215 y ss. [trad. esp.: "Dos conceptos de libertad", *op. cit.*].

[39] Raymond Geuss, "Auffassungen der Freiheit", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1, 49, 1995, pp. 1-14.

escrito educativo, desarrolla ideas sobre la voluntad humana que anticipan mucho de lo que Kant habría de afirmar acerca de la autonomía moral.[40]

Ya en su *Contrato social*, publicado pocos meses antes que *Emilio*, Rousseau había establecido que el hombre no puede ser considerado libre en tanto dependa del "ansia de los apetitos puros": la libertad, en cambio, le corresponde solo allí donde aplique "obediencia a la ley que uno se ha prescripto".[41] En su *Contrato social* Rousseau no profundiza acerca de esta escisión en la naturaleza humana, en la que la "libertad ética" entra en conflicto con "los apetitos"; solo la tematiza en *Emilio*, donde se debe plantear la pregunta acerca de cómo su pupilo estará en condiciones de alcanzar la autodeterminación. Las reflexiones que Rousseau pone en boca del presbítero comienzan con una afirmación que suena como una crítica a la idea de la libertad puramente negativa: "Cuando me dejo llevar por las tentaciones", dice, "obro según el impulso de los objetos externos [...] soy esclavo de mis vicios".[42] Una acción que tiene lugar como reacción a estímulos sensoriales no puede ser descrita como "libre", puesto que en ella se continúa simplemente en la actividad humana la "ley del cuerpo", es decir, la causalidad natural, sin interrumpirse en un punto. A diferencia de estas acciones heterónomas, a las que el sujeto se ve arrastrado, "siente" en el caso de acciones reales que estas han tenido lugar de otra manera; percibe ahora que ha logrado realizar en su actividad lo que quería originalmente. Rousseau entiende la diferencia entre acciones heterónomas y autónomas primeramente como una diferencia de la autopercepción del sujeto activo: "consiento o resisto, me rindo o soy vencedor; y en mí mismo siento perfectamente cuándo hago lo que he querido hacer, o cuándo no hago otra cosa que ceder a mis pasiones".[43] Tan pronto como un hombre realice en el mundo lo que le impone su voluntad, y no sus apetitos, puede sentirse un ser libre; interrumpe la regularidad natural de sus impulsos sensoriales obedeciendo no al estímulo externo sino al mandato de una resolución anterior. Sin embargo, Rousseau tiene dificultades para esclarecer esta enigmática magnitud de la "voluntad". Continuando a Leibniz quiere ver

[40] Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o la educación*, traducción de José Marchena, en *Obras selectas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1959, pp. 363 y ss.

[41] Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, traducción de Leticia Halperín Donghi, Buenos Aires, La Página/Losada, 2003, p. 53. Una interpretación muy convincente del rol de la autolegislación individual en el "Contrato social" fue elaborada por Frederick Neuhouser en *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford, 2008, especialmente pp. 214-217.

[42] Rousseau, *Emilio o la educación*, *op. cit.*, pp. 390-391.

[43] *Ibid.*, p. 390.

en ella una "sustancia inmaterial" por medio de la cual el sujeto estaría en condiciones de convertir discernimientos de la razón o sensaciones de la conciencia en motivos efectivos de sus acciones; sin embargo, al mismo tiempo supone que tal voluntad racional o moral no faculta automáticamente al actuante a triunfar sobre el asedio de sus inclinaciones naturales. Por un lado, de manera casi definitiva, allí donde existe realmente la "libre voluntad" debería poder originar la acción correspondiente; pero por otro lado parece que es nuevamente el sujeto mismo el que tiene el poder de otorgar preferencia a su voluntad o a las propias pasiones. Rousseau no cuenta aún con los medios conceptuales que podrían dar una salida a estas dificultades; ni está del todo claro qué es lo que quiere entender por "voluntad", ni puede dilucidar satisfactoriamente en qué consiste la "falta de voluntad". Pero sus reflexiones tentativas sobre la autolegislación y su definición de la acción libre fueron lo suficientemente orientadoras y fructíferas como para establecer al mismo tiempo el fundamento de dos versiones de la idea moderna de la libertad reflexiva.

Transcurre solo un cuarto de siglo hasta que Kant retoma los análisis de Rousseau para elaborar con ayuda de estos su concepto de la autodeterminación; para él, de los comentarios dispersos de Rousseau es importante sobre todo la parte que apunta a presentar la libertad como el resultado de una autolegislación.[44] En esa misma época, no obstante, también se manifiesta la doctrina de la libertad de Rousseau en una segunda corriente, cuyo interés se centra no tanto en la razón sino en la veracidad de la autodeterminación; para este círculo, compuesto por los prerrománticos y los intelectuales marginales del idealismo alemán, son de interés fundamental los elementos de sus escritos en los que se muestra que la libertad depende de la articulación de deseos genuinos o auténticos.[45] Los análisis ingeniosos, pero no siempre coherentes, que Rousseau le dedicó a la diferenciación de las acciones autónomas y heterónomas despliegan así un efecto intelectual en dos direcciones; si bien en ambos casos se trata de descubrir la estructura reflexiva de la libertad individual, en qué consista esta reflexividad, qué constituya su peculiaridad se contesta recurriendo al mismo autor de manera casi opuesta.

[44] Acerca de la influencia de Rousseau en la idea kantiana de la autolegislación moral, véanse Schneewind, *The Invention of Autonomy*, pp. 487-492, y Susan Meld Shell, *Kant and the Limits of Autonomy*, Cambridge, Mass., 2009, cap. 2.

[45] Sobre la historia de la influencia literaria del ideal de autenticidad de Rousseau, véase Lionel Trilling, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, Múnich/Viena, 1980; para entender la historia de la influencia en la filosofía, véase Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt, 1996, cap. 4.C.

Como se ha dicho, Kant retoma aquellos elementos de la doctrina de la libertad de Rousseau que interpretan la libertad individual según un modelo de autolegislación: el sujeto humano debe considerarse "libre" debido a que y en la medida en que tiene no solo la capacidad de darse a sí mismo leyes para actuar sino también la de operar según ellas. Mientras que Rousseau, por cierto, deja flotando la cuestión acerca de si estas leyes son simples propósitos empíricos o, de algún modo, principios racionales, Kant les imprime un giro claro hacia lo trascendental; para él está fuera de duda que estas leyes autopromulgadas solo pueden generar libertad cuando se deben a un discernimiento de las razones correctas, es decir, racionales.[46] Kant se convence de esto eliminando en tres pasos audaces la opacidad que envolvía al concepto de "voluntad" de Rousseau. En primer lugar, pone en claro que para los seres racionales toda volición significa necesariamente no seguir sin más lo que exigen las inclinaciones dadas fácticamente: tener un propósito, formular una intención implica ya oponerse a la regularidad con la que la naturaleza opera sobre nuestras aspiraciones. En ese sentido, para Kant es suficiente el puro hecho de la volición humana para acreditar que el hombre está facultado para ser libre. Pero solo con el paso siguiente Kant alcanza el objetivo que en verdad quiere respecto de Rousseau. Para probar que el hombre en su volición nada puede sino atenerse a leyes racionales, plantea el siguiente argumento: tan pronto como el individuo, porque tiene un propósito, se cuestiona acerca de qué es lo que guía su actuar, no cuenta con otra cosa que el modelo de la generalizabilidad posible, puesto que solo podrá hacer suyos aquellos principios que él quiera que sigan otros seres racionales:

> Como se ha sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda más que la universal legalidad de las acciones en general –que debe ser el único principio de la voluntad–; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*. Aquí es la mera legalidad en general –sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones– la que sirve de principio a la voluntad (…); y con todo esto concuerda perfectamente la razón vulgar de los hombres en sus juicios prácticos, y el principio citado no se aparta nunca de sus ojos.[47]

[46] Kant, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", en *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt, 1968, tomo VII, pp. 7-102 [trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Ediciones Encuentro, 2003].

[47] *Ibid.*, p. 28 [trad. esp.: p. 31].

En una última ampliación de su argumento, Kant afirma finalmente que en tal principio de la regularidad (o generalizabilidad) se expresa simultáneamente una actitud de respeto universal; tan pronto como me pregunto si las máximas de acción ungidas por mí podrían ser aprobadas por todos mis cosujetos, las respeto por esto en su razonabilidad y las trato como finalidades en sí mismas. En la famosa fórmula final del imperativo categórico, Kant logró condensar el resultado moral de su argumentación; aquella prescribe actuar solo de manera que "*uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*".[48] En este sentido, el hombre es real y cabalmente libre al orientar su actuar según la ley moral, que se ha dado a sí mismo en el ejercicio de su voluntad. De acuerdo con esto, Kant concluye que la autodeterminación individual coincida con el cumplimiento del principio moral requerido por la razón:

> Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (...) es libertad. Con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de *autonomía*, y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres *racionales*, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento de todos los fenómenos.[49]

La libertad reflexiva que considera Kant consiste en la ejecución del discernimiento de que poseo el deber moral de tratar a todos los demás sujetos como seres autónomos, del mismo modo que yo espero que ellos lo hagan conmigo.

Una senda distinta emprenden los que ven en Rousseau no sobre todo al teórico de la autolegislación sino al defensor de la sinceridad; para ellos la reflexividad de la libertad individual consiste en convertirse en un individuo real solo mediante la apropiación y la articulación de la voluntad propia y auténtica a través de un largo proceso de reflexión. También esta segunda corriente del legado de Rousseau puede invocar con buenas razones aspectos de su doctrina de la libertad, puesto que ya en *Emilio*, pero ante todo en *Confesiones* o en *Julia o la nueva Eloísa*,

[48] Kant, "Grundlegung zur Metaphysik...", *op. cit.*, p. 61 [trad. esp.: p. 67; en bastardillas en el original].

[49] *Ibid.*, pp. 88-89 [trad. esp.: pp. 97 y 98].

se realzó siempre que el ejercicio de la libertad solo termina con el "sentimiento" de haber realizado exactamente los deseos e intenciones que son de verdad inherentes al propio yo.[50] Este ideal de autorrealización, que se opone a la idea kantiana de la autonomía moral al anteponer normativamente el bien propio al bien general,[51] encuentra una continuación directa en los escritos de Johann Gottfried Herder; en su tratado *Del conocimiento y del sentir del alma humana*,[52] se delinea el proceso reflexivo por el cual el individuo aprende progresivamente a realizar "su yo interno"[53] en el "medio" del "lenguaje"[54] público. Herder cree que cada individuo posee naturalmente un alma que solo es propia de él, inconfundible, que, como un "germen", no necesita más que del cuidado correspondiente para crecer y prosperar; siguiendo esta analogía con un organismo vivo, el individuo alcanza el punto de su perfección tan pronto como ha expresado todas sus fuerzas y sensaciones internas en un grado que le permita experimentar su actuar como ejercicio de la libertad auténtica: "Cuanto más profundamente alguien desciende en el propio yo, hacia la construcción y el origen de sus pensamientos más nobles, tanto más cubrirá sus ojos y sus pies y dirá: Lo que soy es en quien me he convertido".[55] La libertad reflexiva que Herder contempla consiste en la ejecución de una apropiación en cuyo transcurso aprendo a articular qué constituye el auténtico núcleo de mi personalidad al pasar por lo general del lenguaje.

Los dos modelos de la libertad que surgen a fines del siglo XVIII a partir de Rousseau representan dos versiones de la concepción según la cual la libertad individual solo puede ser el producto de un logro reflexivo. Tanto Kant como Herder creen que toda determinación únicamente negativa de la libertad es de corto alcance filosófico porque no incursiona en el ámbito del establecimiento de objetivos o finalidades: se presenta al sujeto solo externamente como libre sin que se considere si las intenciones realizadas por él satisfacen incluso las

[50] Acerca del ideal de autenticidad en *Julia o la nueva Eloísa*, de Rousseau, véase Alessandro Ferrara, *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, 1993, cap. 5.

[51] Véase Menke, *Tragödie im Sittlichen*, cap. 4; Talyor, *Das Unbehagen an der Moderne*, cap. 3.

[52] Johann Gottfried Herder, "Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele", en *Herders Werke in fünf Bänden*, 6ª ed. Berlín/Weimar, 1982. Christoph Menke, en *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt, 2008, hizo una llamativa reinterpretación de este escrito; acerca de la relación de Herder con Rousseau sigue siendo actual Hermann A. Korff, *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, Leipzig, 1923, tomo I, parte I, cap. 1.2.

[53] *Ibid.*, p. 355.

[54] *Ibid.*, p. 370.

[55] *Ibid.*, p. 372.

condiciones de la libertad mismas. Para reparar esta grave omisión ambos pensadores se apropian de la idea desarrollada ya por Rousseau, según la cual la libertad individual está ligada al requisito de la libre voluntad: el sujeto solo es realmente libre bajo la condición de que se restrinja en su actuar a intenciones o finalidades que estén depuradas de toda añadidura de coerción. Pero al explicar la ejecución de tal depuración se dividen las sendas de ambos pensadores: mientras que Kant propone interpretar la voluntad libre como producto de una autolegislación racional, Herder parte de la premisa de que la depuración de la voluntad es cuestión del descubrimiento de los deseos propios y auténticos. Con esta oposición entre autodeterminación y autorrealización, entre autonomía y autenticidad se ha preparado la senda que tomará la idea de la libertad reflexiva en el discurso filosófico de la Modernidad: los logros reflexivos que están en todo momento implicados cuando se habla de libertad individual se conciben siempre, también después de Kant y Herder, ya sea de acuerdo con el modelo de una autolimitación racional o de acuerdo con el patrón de un encuentro diacrónico consigo mismo. Sin embargo, a medida que la discusión progresa, prontamente se recortan estas dos ideas de modelos a una medida más modesta que la que tenían con Kant y Herder.

La despotenciación que sufre el concepto trascendental de la autonomía de Kant desemboca o bien en una reinterpretación empírica o en una corrección teórico-intersubjetiva de los logros reflexivos. En el primer caso, se desmenuza como un manojo de facultades empíricas aquello que Kant entendía aún como una capacidad racional del sujeto nouménico: los logros reflexivos necesarios para practicar la libertad individual se describen luego como el resultado de un proceso de socialización en el cual cada sujeto aprende a entenderse como coautor de leyes de validez moral. Tales concepciones de la autonomía moral reducidas a lo empírico se encuentran hoy en un amplio espectro de posiciones que compiten entre sí: se utilizan ya las especulaciones psicológico-morales de Freud,[56] ya las investigaciones teórico-evolutivas de Piaget,[57] para mostrar a la luz de pruebas empíricas cómo llega el niño progresivamente a una comprensión de sí mismo como un actor con responsabilidad moral. Además, tales reinterpretaciones de lo que en un momento fueron logros trascendentales se encuentran hoy también en análisis filosófico-morales; en ellos se quiere demostrar que son coerciones casi existenciales las que apremian al sujeto a tomar espontáneamente una perspectiva de autonomía moral.[58]

En la actualidad, no obstante, no solo se despoja la concepción original de Kant de sus rasgos trascendentes al convertirla en enunciados empíricos sino también al reformularla por la senda teórico-intersubjetiva. Esta senda de destrascendentalización fue emprendida por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas cuando, siguiendo a Peirce y G. H. Mead, empezaron a colocar al sujeto moral en el mundo de toda una comunidad de comunicación.[59] Lo que hasta entonces debía ser el logro de un sujeto solitario, autorreferente, se interpreta mediante este vuelco como un producto comunicativo de los miembros de una comunidad lingüística: según dice el argumento, a través de las presuposiciones normativas del lenguaje el individuo es forzado, sin su conocimiento, a concebirse a sí mismo como participante de una conversación en la cual cada uno debe respetar a los demás como persona autónoma. La idea de la libertad reflexiva, que en Kant se piensa aún de manera monológica, adquiere así un significado teórico-intersubjetivo que le permite estar anclada más firmemente en las estructuras sociales del mundo de la vida, puesto que el sujeto individual alcanza la autonomía de la autolegislación solo al socializarse en una comunidad comunicativa, en la que aprende a entenderse como destinatario de las normas generales que ha constituido simultáneamente en cooperación con todos los demás. Sin embargo, más adelante veremos que tal ampliación del "yo" al "nosotros" de la autolegislación no alcanza aún para abarcar en su completa extensión el pensamiento de la libertad intersubjetiva, puesto que queda fuera de foco el hecho de que tanto el "yo" como el "nosotros" solo podrían ejecutar su autodeterminación si encontraran en la realidad social condiciones institucionales que ofrecieran una oportunidad de realización a sus metas.

La misma suerte que tuvo la concepción de la autodeterminación de Kant en el siglo XX, le cupo a la idea de Herder de la autorrealización poco tiempo después de la muerte de este; a esta idea también se la separa progresivamente de sus

[56] John Deigh, *The Sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*, Cambridge, 1996; David Vellemann, *Self to Self. Selected Essays*, Cambridge, 2006, especialmente caps. 5, 6 y 12.

[57] Siguiendo el estudio revolucionario de Jean Piaget (*El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1985), Lawrence Kohlberg elaboró estudios empíricos sobre el desarrollo moral en el espíritu de Kant: *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt, 1995.

[58] Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, 1996.

[59] Véase Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, tomo II: *Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt, 1973 [trad. esp.: *La transformación de la filosofía*, tomo II: *El* a priori *de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985]; Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983, especialmente caps. 3 y 4 [trad. esp.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008].

premisas metafísicas adaptándola así a las condiciones conceptuales que empiezan a imponerse poco a poco en una Modernidad desilusionada. Después de Nietzsche y de Freud es cada vez más difícil imaginarse el proceso de la autorrealización como si fuera una liberación reflexiva del núcleo original de la persona, que incluso estuviera establecido naturalmente; antes bien se parte de la idea de que el "yo" de una persona constituye algo formado socialmente que, si bien puede oponer resistencia a los procesos de formación, no lo puede hacer como un germen que ya contiene de antemano todo el potencial caracterológico individual. Con la condición de un núcleo fijo de personalidad, queda descartada rápidamente la idea según la cual la autorrealización tiene lugar como un proceso de descubrimiento, de hallazgo de la verdad; donde no hay un yo original, "verdadero", no puede concebirse la realización de la propia persona como un encuentro consigo mismo sino que debe entendérsela como un proceso esencialmente constructivo, que exige otros patrones que los de la copia o la concordancia. En la actualidad, todas estas restricciones teóricas han llevado a que, cada vez más, se oponga el descubrimiento de los deseos propios y auténticos al proceso de la autorrealización; el enlace interno que Herder aún podía establecer naturalmente entre ambos procesos corre peligro de deshacerse definitivamente porque con la premisa de un núcleo de personalidad anterior se pierde toda posibilidad de conexión. Finalmente, hoy, las ideas de la autenticidad y de la autorrealización están por lo común enfrentadas como dos magnitudes extrañas: mientras que la libertad que consiste en actuar solo siguiendo los deseos propios o reales es interpretada primordialmente como un acto único de identificación o articulación, la libertad de la autorrealización queda sujeta en un marco diacrónico en el que es entendida como una capacidad de unificación narrativa.

En la actualidad, quien ha incursionado con mayor profundidad en la determinación de la autenticidad es, seguramente, Harry Frankfurt, que parte de una jerarquía escalonada de la voluntad humana; a diferencia del animal, el hombre tiene la facultad de tomar posición respecto de sus deseos de primer grado una vez más, desde la perspectiva de un deseo de mayor jerarquía, al aceptarlos, rechazarlos o reafirmarlos.[60] Para Frankfurt, el actuar de un sujeto no es totalmente libre aun cuando suceda puramente a partir de un deseo que es considerado en un segundo grado como aceptable o digno de ser conservado; antes bien, debe haber siempre un acto especial de identificación, de concordancia de los sentimientos, para que un deseo pueda convertirse en motivo para una acción que pueda ser sentida como verdaderamente "libre".[61] La distancia entre esta idea de libertad auténtica y todos los modelos de la autorrealización se manifiesta claramente cuando uno se percata de que Frankfurt no vincula la posibilidad de la identificación completa con un deseo con la condición de continuidad histórica vital: la facultad de poder comprender el deseo que me satisface completamente como un nuevo grado o componente del proceso de mi desarrollo personal no se cuenta entre las condiciones que se deben cumplir para poder actuar con autenticidad. En cambio, el ideal de la autorrealización sigue forzosamente vinculado a la suposición de una continuidad de la propia historia de vida: aun cuando hoy se enfatice el costado ficticio de esta suposición de continuidad, la libertad de autorrealización debe siempre ser comprendida como el resultado de una reflexión que remite al todo diacrónico de una historia de vida.[62] Lo que en Herder constituía aún una unidad –autenticidad y autorrealización– en el presente está, por lo tanto, desgarrado en dos partes irreconciliables: la libertad reflexiva de la autorrealización exige otros logros que los que constituyen el requisito del proceso de la construcción de una voluntad auténtica.

También los distintos conceptos de la libertad reflexiva, al igual que la idea de la libertad negativa, condujeron a ideas específicas en cada caso respecto de cómo había que abordar metódicamente la cuestión de la justicia social. Si esta conexión era tan clara en el ámbito de la primera idea del pensamiento de autonomía, en el dominio del segundo ideal de libertad aparece, en un primer momento, como opaca: con la idea de la autonomía y el concepto de la autorrealización aparecen aquí al menos dos ideales de libertad enfrentados, cuyas concepciones de justicia implícitas a duras penas pueden tener un denominador común. Los respectivos contextos de referencia para la idea de la autonomía moral son relativamente evidentes: dado que la libertad del individuo, siguiendo

[60] Harry Frankfurt, "Willensfreiheit und der Begriff der Person" [La libertad de la voluntad y el concepto de la persona], en *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlín, 2001, pp. 65-83.

[61] *Ibid.*, pp. 75-79. Frankfurt continuó desarrollando en otras obras, justamente, este elemento de su doctrina de la libertad. Véanse en el volumen citado los textos "Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens" (pp. 98-115) [trad. esp.: *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz editores, 2006], "Die Notwendigkeit von Idealen" (pp. 156-163) [Acerca de la necesidad de ideales] y "Autonomie, Nötigung und Liebe" (pp. 166-183) [Autonomía, necesidad y amor].

[62] En Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/Nueva York, 1987 [trad. esp.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004], y especialmente en el cap. 15, se manifiesta esta idea de la autorrealización como un encuentro consigo mismo; véase, para todo este conglomerado de ideas, Dieter Thomä, *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, Múnich, 1998, cap. II.

a Kant, está pensada según el modelo de una autodeterminación que se orienta hacia el principio del respeto universal, los principios de la justicia social deben poder presentarse como el resultado de la concurrencia de todos estos ejercicios individuales de la libertad. En su germen, esta idea de la autonomía moral siempre desemboca metódicamente en una concepción procedimental de la justicia: el procedimiento de la autodeterminación individual es trasladado al grado superior del orden social al concebirlo aquí como un procedimiento de una construcción común de voluntad en la cual los ciudadanos, en pie de igualdad, deciden los principios de un orden social que les parece "justo". El "contenido" con que se rellena tal concepción de la justicia no lo aporta, en este sentido, la teoría misma; ella se limita antes bien a establecer los procedimientos de la construcción colectiva de la voluntad, si fuera necesario, a determinar algunos principios que tienen precedencia respecto de estos procedimientos por razones de equidad o de igualdad de oportunidades,[63] incluso a designar un "sistema" de derechos individuales destinados a otorgarles a estos procedimientos una forma jurídico-constitucional,[64] o, en todo caso, a supeditar la concreción de la justicia al resultado de la autodeterminación colectiva. Al igual que la idea de la libertad negativa, que siempre termina desembocando en una idea de la justicia que promueve un sistema social del egoísmo, al final de la idea de la autonomía moral siempre hay una concepción procedimental que sirve a un sistema social de cooperación o de deliberación democrática; sin embargo, en este segundo caso, el sistema mismo queda indeterminado en su contenido porque, por motivos conceptuales, la teoría no puede adelantar las decisiones que los sujetos autónomos solo pueden tomar por sí mismos.

Si bien las conexiones metódicas entre la idea de la libertad y la idea de la justicia se presentan como inequívocas en el campo de la autodeterminación, se vuelven ambiguas no bien la libertad reflexiva del individuo es interpretada según el modelo de la "autorrealización" o de la "autenticidad". Lo que se entiende en cada caso por justicia en la Modernidad depende –así lo hemos visto– casi exclusivamente de cuál sea la idea de libertad individual presupuesta; si la libertad es pensada como un acto reflexivo y esta reflexión es interpretada como un largo proceso de toda la vida de articulación del propio yo, entonces la concepción resultante de justicia debe poder hacer concebible un sistema en

[63] Véase John Rawls, *Teoría de la Justicia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, cap. 24.

[64] Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, cap. III.

el cual cada sujeto está en condiciones de autorrealizarse sin perjudicar a los demás. El contenido que rellena lo que ha de constituir un orden justo es aquí menos un asunto de los sujetos cooperantes que en el caso del ideal de autonomía, puesto que el teórico sabe naturalmente, al menos a grandes rasgos, a qué están supeditados socialmente los sujetos cuando se los faculta a autorrealizarse. A diferencia del procedimentalismo de aquellas concepciones de la justicia que se originan a partir de la suposición de la libertad como autodeterminación, las ideas de justicia orientadas hacia el ideal de la autorrealización están por lo general elaboradas sustancialmente; si bien no deben anticipar los objetivos o la dirección del proceso de articulación individual, pueden, sí, presentar a partir de conocimiento externo las condiciones sociales a las que está supeditado el individuo en este proceso.[65]

Sin embargo, las concepciones de justicia a las que se remite el ideal de la autorrealización vuelven a dividirse en dos subclases, puesto que la idea de que el individuo alcanza la libertad solo por la vía de una articulación de su yo "real" puede tomar una forma individualista o colectivista. En el primer caso, en el que la reflexividad de la autorrealización es considerada un logro solo de un sujeto individual, la misma concepción de justicia correspondiente debe tener un corte individualista: el orden justo es pensado generalmente como una suma de recursos sociales y condiciones culturales que deben permitirle al sujeto individual articular sin coerción su auténtico yo a lo largo de su vida. El mejor ejemplo de una idea de justicia tal son, sin duda, aquellos fragmentos de la doctrina de la libertad de John Stuart Mill que se orientan no simplemente a una idea negativa de la libertad, sino al ideal de la autorrealización.[66] En esos pasajes, invocando a Wilhelm von Humboldt, dice que todo gobierno tiene la tarea de crear una "atmósfera de libertad"[67] social en la cual los miembros de la sociedad puedan conseguir un "despliegue" máximo de sus "atributos, facul-

[65] Para un estudio de la filosofía política de Herder, véase Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, & Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Mass., 1992, especialmente cap. 8.

[66] Respecto de esta ambivalencia en la doctrina de la libertad de Mill, véase Berlin, "Zwei Freiheitsbegriffe", *op. cit.*, especialmente pp. 208 y ss.; véase también *ibid.*, "John Stuart Mill un die Ziele des Lebens", en *Freiheit. Vier Versuche*, *op. cit.*, pp. 257-296 [trad. esp.: "John Stuart Mill y los fines de la vida", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *op. cit.*].

[67] John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Leipzig/Weimar, 1991, p. 88 [trad. esp.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970]. Acerca de la concepción de justicia en Mill, véase Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (*Geschichte der politischen Philophie*, Frankfurt, 2008, especialmente pp. 393-412).

tades y sensibilidades"[68] por vía de medidas de enseñanza apropiadas y la garantía estricta del pluralismo de la opinión pública: el margen de acción para la autorrealización subjetiva que el Estado debe garantizar mediante la educación general, la diversidad de opiniones y las ofertas culturales Mill lo ve limitado solo por el principio del perjuicio, el famoso *harm principle*;[69] más allá de estos límites que deben eliminar el daño de los mismos derechos de otros, cada individuo tiene un derecho, incluso garantizado por el Estado, a descubrir su propia "originalidad" y a realizarla en su propia historia de vida.[70]

A diferencia de estas ideas individualistas de autorrealización, que desembocan en una concepción no menos individualista de la justicia social, los enfoques colectivistas conciben el logro inherente a la autorrealización como un emprendimiento de por sí comunitario, cooperativo.[71] Según esta concepción, el individuo no posee en sí mismo la facultad de autorrealizarse porque su auténtico yo es tan intensamente un momento o la expresión de una comunidad social que únicamente puede desarrollarlo en ejecución colectiva; en este sentido, la libertad que se toma aquí como condición es siempre solo el resultado de un logro reflexivo que únicamente puede ser consumado por un colectivo. La concepción de justicia en la que desemboca esta idea de autorrealización puede, por su parte, tomar muchas formas; solo les es común el hecho de que están constreñidas metódicamente a entender el orden social anhelado como la encarnación de aquellas ejecuciones de acciones en las que los sujetos realizan las intenciones que comparten. La versión democrática de esta idea de justicia está representada por el republicanismo liberal; según este –basta pensar en Hannah Arendt o, con limitaciones, en Michael Sandel[72]– los miembros de la sociedad se dan cita cuando aspiran a discutir y negociar públicamente todos los asuntos que les son comunes, de modo que la deliberación intersubjetiva en lo público-político debe ser concebida como una forma colectiva de la autorrealización.

[68] Mill, *Über die Freiheit*, *op. cit.*, p. 84.

[69] *Ibid.*, cap. 4.

[70] Acerca de los problemas de esta concepción, véase Alan Ryan, *John Stuart Mill*, Nueva York, 1970, cap. XIII.

[71] Charles Taylor aclara estas diferencias en su muy útil artículo "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus", en Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Nueva York, 1993, pp. 103-130.

[72] Véase Hannah Arendt, *Über die Revolution* (2ª ed.), Múnich, 1974 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004]; *Macht und Gewalt*, Múnich, 1969 [trad. esp.: *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005]; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.

A partir de aquí se tiende un puente a la temática de la justicia al cuestionar si los arreglos institucionales de una sociedad dada pueden mantener la solidaridad necesaria de la ciudadanía: en última instancia, debe valer como "justo" aquello que tiende socialmente a promover las posiciones solidarias que constituyen una condición necesaria para la actividad común en lo público. Lo que rellena esta idea abstracta de justicia en lo subsiguiente depende de lo que se considere necesario en lo particular para garantizar la integración social de la comunidad política; aquí se abre un espectro de enfoques que van desde los igualitaristas sociales, que instan a la inclusión social de todos los ciudadanos, hasta aquellas forma del elitismo político como las que aparecen ocasionalmente en la obra de Hannah Arendt.[73]

Solo con dificultad se podría encontrar una respuesta a la pregunta acerca de si también aquella versión de la libertad reflexiva, que destaca especialmente la identificación periódica, solo momentánea en cada caso, con los propios deseos, da lugar a una idea independiente de la justicia. Existen muchos motivos para pensar que tales ideas de autenticidad desembocarían en el mismo modelo de orden justo que había ya presentado el punto de fuga normativo del concepto individualista de autorrealización, puesto que también cuando se interpreta la autorrealización no como un proceso continuo sino un escalonamiento discontinuo de actos de identificación, debe por cierto valer como criterio decisivo de la justicia de un orden social el que este ofrezca a todos sus miembros suficiente espacio y recursos para tales ejecuciones. Pero, a grandes rasgos, esta concepción de autenticidad no es lo suficientemente abarcadora, no incluye en grado suficiente la relación entre individuo y sociedad como para que pudiese por sí misma generar una idea independiente de justicia; por eso, tal vez sea correcto aquí hablar de un neutralismo o indiferencia respecto de cuestiones de la teoría de la justicia.[74]

Como lo muestra una visión general, no es fácil encontrar un común denominador a las concepciones de justicia que acompañan a la idea de la libertad reflexiva. Todas las ideas esbozadas anteriormente, ciertamente, se destacan

[73] Acerca de estas tendencias en la obra de Hannah Arendt, que tienen que ver con una categorización inferior de lo "social", véanse, entre otros, Seyla Benhabib, *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt, 1998, cap. 5 [versión original: *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003], y Hauke Brunkhorst, *Hannah Arendt*, Múnich, 1999, pp. 142-147.

[74] Sin embargo, véase Harry Frankfurt, "Gleichheit und Achtung", en *Freiheit und Selbstbestimmung*, pp. 189-200.

frente al modelo de justicia de la libertad negativa por centrar su atención no en un sistema social del egoísmo, sino en uno de la cooperación: el grado de cooperación de los sujetos que debe ponerse como condición para fijar las condiciones sociales de la realización de la libertad reflexiva es mucho mayor que en el caso de la libertad puramente negativa. Pero más allá de este rasgo formal común, se manifiesta aquí en un primer momento una diversidad de diferencias que esencialmente tiene que ver con el hecho de que la libertad reflexiva pueda ser concebida tanto según el modelo de la autolegislación como según el de la autorrealización; y de acuerdo con cuál de los dos patrones se tome como fundamento se deberán caracterizar de manera muy distinta las instituciones básicas del orden justo, es decir, aquellas instituciones que deban garantizar socialmente la realización de la libertad. Pero el proceso metódico por el cual se obtienen en ambos casos las ideas correspondientes de justicia es, nuevamente, el mismo: a partir de los conceptos presupuestos de la libertad reflexiva, ya sea del de la autodeterminación o del de la autorrealización, se derivan ideas acerca de qué condiciones institucionales serían necesarias para permitir a todos los individuos el ejercicio de su propia libertad.

Por tal motivo, en ninguno de los dos modelos de la libertad reflexiva se interpretan las condiciones sociales mismas que habrían de posibilitar el ejercicio de la libertad en cada caso ya como componentes mismos de la libertad; tales condiciones solo entran en juego cuando con la cuestión del orden justo se tematizan también las oportunidades de realización social. Esencialmente, las ideas de la libertad reflexiva se detienen, así, antes de que se den las condiciones en virtud de las cuales podría consumarse el ejercicio de la libertad caracterizado por ellas; al determinar la libertad se dejan de lado de manera totalmente artificial aquellas condiciones y formas institucionales que siempre deberían aparecer al iniciar la reflexión para llevarla a buen término. Es parte de la autodeterminación misma mínimamente, como otro momento más, la condición social de que los objetivos morales estén disponibles en las instituciones, así como lo es para la autorrealización el que se piense categorialmente que los bienes que corresponden a los distintos deseos se encuentren en la realidad social. Sin embargo, en ambos casos tales circunstancias aparecen en escena solo después de que está determinado completamente el ejercicio de la libertad; se agregan desde afuera, de manera aditiva, como elementos de justicia social, pero no se los piensa como su momento interno. En el campo de la libertad reflexiva, una excepción a esta lógica de la posterioridad la constituye su determinación teórico-discursiva: puesto que la ejecución de los logros reflexivos está vinculada aquí a la condición de la participación en organizaciones discursivas, la institución social del discurso no debe ser interpretada como simple prolongación externa sin como componente de la libertad. Es tal ampliación institucional del concepto de libertad la que le sirve de guía al tercer concepto, *social*, de la libertad; según este pensamiento, la idea de la libertad reflexiva no puede ser desplegada sin incluir las formas institucionales que posibilitan su ejercicio.

III

La libertad social y su doctrina de la eticidad

El modelo teórico de la comunicación desarrollado conjuntamente por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas ofrece un concepto de la libertad individual que encontrándose aún dentro del territorio de la libertad reflexiva remite ya a la de la libertad social, puesto que a diferencia de las concepciones tradicionales monológicas de la libertad reflexiva se sostiene aquí la tesis de que solo la interacción intersubjetiva en el discurso posibilita la clase de autocontrol racional que constituye el núcleo más interior de aquella.[75] En esta nueva concepción de la teoría del discurso de la libertad, es "social" el que una institución determinada de la realidad de la sociedad ya no sea considerada un simple aditivo sino un medio y una condición de ejecución de la libertad. Desde este punto de vista, el sujeto individual solo puede realizar los logros reflexivos propios de la autodeterminación cuando interactúa en una entidad social, que recíprocamente

[75] Gerd Wartenberg, *Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Charles S. Peirce*, Frankfurt, 1971, especialmente pp. 187 y ss.

lleva adelante la misma clase de logro. La circunstancia institucional, en este caso el discurso, no es más lo que debe agregarse al concepto de libertad en cada caso para alcanzar una idea de justicia social sino un elemento del ejercicio mismo de la libertad; solo cuando están dadas tales instituciones en la realidad social puede el individuo ejecutar en el marco de estas la clase de determinación de voluntad necesaria para la libertad reflexiva.

Sin embargo, en la teoría del discurso este giro hacia lo social queda pendiendo entre el trascendentalismo y el institucionalismo, entre el idealismo de validez y la teoría social. El hecho de que para establecer su voluntad y así alcanzar una experiencia de libertad el individuo sea referido a un participante en el discurso es concebido a veces como un hecho ahistórico, racional, a veces como una coacción con efecto histórico;[76] pero nunca se extrae la consecuencia a partir de la condición de una intersubjetividad de la libertad de que para poner en marcha aquel proceso de autodeterminación recíproca se necesitan estructuras de prácticas institucionalizadas. En la teoría del discurso, el "discurso" es entendido como acontecimiento trascendental o como metainstitución, pero nunca como institución particular en la multiplicidad de sus manifestaciones sociales: falta la decisión de concreción histórica, que debería agregarse a la tesis de partida de la teoría de la comunicación para obtener desde esta una visión de los fundamentos institucionales de la libertad. El enfoque de Apel y Habermas no pudo por ello hacer la transición a un concepto social de la libertad, si bien todo en él remite a este último; solo volviendo la mirada a Hegel aparece, en contraste, cómo sería posible concebir ciertas instituciones como medios de la libertad reflexiva.

Hegel desarrolla su propia concepción de libertad, que aquí, siguiendo a Frederick Neuhouser, se denominará "social", especialmente en el contexto de su *Filosofía del derecho*.[77] El punto de partida de sus reflexiones está dado por una crítica de dos ideas de la libertad que, si bien no en todos los detalles, pero por cierto en sus rasgos esenciales, se asemejan a las dos ideas de libertad que hemos diferenciado hasta aquí: mientras que la idea de la libertad negativa –para usar nuestra propia terminología– necesariamente fracasa al no lograr que se conciban los "contenidos" del actuar como "libres" en sí mismos, la idea de la libertad reflexiva tiene carencias porque contrasta la acción que ahora se piensa libre

[76] Esta tensión se manifiesta claramente en la obra de Jürgen Habermas, donde –a mi juicio– solo en *Facticidad y validez* se resuelve en favor de una concreción histórica.

[77] Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass., 2000 (véase pp. 5 y ss. para el uso del término).

en cuanto a contenidos, autodeterminada, con una realidad objetiva que, por su parte, debe seguir siendo concebida como totalmente heterónoma.[78] Es sencillo ver que la objeción de Hegel al segundo modelo de libertad se comporta de manera complementaria a la que planteó en un primer momento al primer modelo de libertad: si la deficiencia allí reside en que la libertad no llega a la autorrelación, a la subjetividad del individuo, entonces la carencia decisiva de la libertad reflexiva radica en que la libertad ampliada hacia el interior no se extiende, en cambio, a la esfera de la objetividad. Esta segunda línea de pensamiento que no nos es familiar aún, a diferencia de la crítica a la libertad negativa, pierde algo de su abstracción cuando se la relaciona con formulaciones con las que se ha caracterizado hasta aquí a la libertad reflexiva. Habíamos visto que esta idea de libertad presupone un logro reflexivo del individuo en la medida en que debe haber un acto de autolegislación o una determinación de los propios deseos: según esto solo soy libre en la medida en que estoy en condiciones de orientar mi acción hacia objetivos establecidos de manera autónoma o hacia deseos auténticos. Si se relaciona la objeción de Hegel con la idea así esbozada, se pone de manifiesto que nada en ella parece garantizar la viabilidad de la metas determinadas objetivamente; si bien mediante la ampliación de la libertad hacia el interior se asegura que solo tengan lugar las intenciones que no obedecen a ninguna autoridad extraña, ni siquiera se contemplan las oportunidades para su realización. Evidentemente, Hegel quiere llegar a un tercer modelo de libertad que supere esta deficiencia al someter también la esfera objetiva de la realidad al criterio de la libertad: no solo las intenciones individuales deberán satisfacer el patrón de haber surgido, por su parte, sin ninguna influencia extraña, sino que también se debe poder presentar la realidad social externa libre de toda heteronomía y toda coerción. De este modo, habría que entender la idea de la libertad social como el resultado de un esfuerzo teórico por ampliar el criterio que sirve de fundamento al pensamiento de la libertad reflexiva a la esfera que tradicionalmente se le opone al sujeto como realidad externa.

La sola mención de esta intención deja ver claramente qué difícil sería satisfacerla. Mientras que en el ámbito de los propósitos y objetivos contamos con suficientes criterios provenientes de lo cotidiano que nos podrían aportar indicios para diferenciar entre lo libre y lo no libre, parecen faltarnos totalmente este

[78] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1970, tomo 7, Einleitung (§§ 1-32) [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004].

tipo de intuiciones respecto de la esfera de la realidad social; al menos no podemos enumerar espontáneamente una serie de puntos de vista que permitan establecer diferenciaciones entre grados de libertad en el ámbito de las instituciones sociales. Sin embargo, el mismo Hegel invoca esta experiencia cotidiana cuando en la adición al parágrafo 7 de su *Filosofía del derecho* afirma que la "amistad" y el "amor" aportan un ejemplo de la libertad en la esfera externa de lo social: "En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar el otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo".[79] A pesar de que Hegel quiere que estas consideraciones se limiten al plano de la pura "sensación", la formulación que allí utiliza, "estar consigo mismo en el otro", contiene por cierto la clave de su concepción de la libertad social; esta se basa en una idea de instituciones sociales según la cual los sujetos se relacionan unos con otros de manera tal que pueden concebir a su contraparte como otro de sí mismos.

La categoría del "reconocimiento mutuo" fue para Hegel desde un principio una clave para su idea de libertad.[80] A pesar de su libertad reflexiva, el hombre, como sujeto aislado, queda incomunicado con el mundo externo de las entidades e instituciones sociales; por más que logre limitarse en su acción solo a objetivos establecidos por sí mismo, la realizabilidad de los mismos sigue siendo incierta en la realidad objetiva. El anhelo de libertad deja de constituir un elemento de la experiencia puramente subjetiva en el momento en que el sujeto se encuentra con otro sujeto cuyos objetivos se comportan de manera complementaria con los propios, puesto que ahora el ego puede ver en las aspiraciones de la otra parte en la interacción un componente del mundo externo, que le permite poner en práctica objetivamente las metas que él mismo ha establecido. Visto así, el "reconocimiento mutuo" quiere decir, en primer lugar, solo la experiencia recíproca de verse confirmado en los deseos y metas de la contraparte en cuanto la existencia de estos representa una condición de la realización de los propios deseos y las propias metas; bajo la condición de que ambos sujetos reconozcan la necesidad de complementariedad de sus respectivas metas, es decir, de que vean en la contraparte el otro de sí mismos, se amplía la libertad, hasta ese

[79] *Ibid.*, p. 57 [trad. esp.: , p. 37].

[80] Véase, sobre todo, Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982, y Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, 1992 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

momento solo reflexiva, para convertirse en intersubjetiva. Hegel establece el nexo con el concepto de institución o de medio al concebir como condición social de tal reconocimiento de la complementariedad de metas y deseos la existencia de prácticas de comportamiento normadas: ambos sujetos deben haber aprendido tanto a articular sus respectivas metas de manera inteligible para su contraparte como a entender sus enunciaciones adecuadamente antes de poder reconocerse mutuamente en su dependencia uno del otro. En la concepción de Hegel, la garantía de entendimiento recíproco la proporcionan las instituciones del reconocimiento; es decir, conjuntos de prácticas de comportamiento normadas que permiten que las metas individuales se ensamblen "objetivamente"; ellas aseguran que el sujeto, comportándose como su *alter ego*, pueda reconocer el deseo cuya ejecución sería la condición para el cumplimiento de su propio deseo. Pero dado que el anhelo de libertad del individuo, por consiguiente, solo se realiza dentro de instituciones o con ayuda de ellas, para Hegel el concepto "intersubjetivo" de libertad se amplía nuevamente a uno "social": "libre" es en último término el sujeto solo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de este una condición de la realización de las propias metas. En la fórmula "estar consigo mismo en el otro" hay también una referencia a instituciones sociales en cuanto solo prácticas armonizadas, permanentes, ofrecen la garantía de que los sujetos participantes puedan reconocerse mutuamente como otros de sí mismos; y solo una forma tal de reconocimiento es la que le posibilita al individuo poner en práctica y realizar las metas obtenidas mediante la reflexión.[81]

Mientras Hegel creía aún poder explicar la unidad ética de las sociedades modernas directamente a partir de la vinculación emocional de los sujetos, veía esta estructura social de la libertad primariamente en el modelo del amor entre mujer y varón. En la relación amorosa se cumple la libertad de dos sujetos, que no es ya puro apetito sino que aparece como apego erótico, con el reconocimiento mutuo de que ambos son aquellos que saben de su dependencia mutua: "El apetito se libera así de su relación con el goce, se convierte en un inmediato

[81] Con esta definición de "libertad social" como la complementariedad mutua en esferas institucionales del reconocimiento me aparto de la propuesta de Frederick Neuhouser, que considera la idea holística de Hegel de un "todo que se autodetermina" (*Foundations of Hegel's Social Theory*, *op. cit.*, especialmente pp. 82-84). Por motivos que explicaré más adelante, en especial cuando me refiera a Talcott Parsons, considero que mi definición más "llana" es más apta para satisfacer también las exigencias de una teoría de la sociedad que proceda sociológicamente.

"ser uno" de ambos en el absoluto "ser uno para el otro" de ambos, o se convierte en amor; y el gozo es conciencia en esta contemplación de sí mismo en el ser del otro".[82] Se desprende de notas marginales hechas por Hegel, en las cuales menciona, como para contrastar, formas históricamente más antiguas de la relación amorosa, como por ejemplo las corteses, que contempla con esta forma "inmediata" de reconocimiento una determinada institución:[83] solo con la condición histórica de que tales modelos de relación hayan sido reemplazados en la práctica social por el ideal moderno, romántico del amor, podrán dos sujetos relacionarse en una forma en que vean recíprocamente en el otro la realización de su libertad erótica. En este sentido, la concepción temprana del amor de Hegel contiene ya la referencia a una institución, que está pensada como presupuesto social para que pueda tener lugar la relación de reconocimiento.

El impulso para ampliar su teoría del reconocimiento Hegel lo obtiene pronto, al tomar contacto con la economía nacional, que estaba en proceso de creación. Si la estructura de las sociedades modernas, como lo afirma esta nueva disciplina, está caracterizada siempre por una esfera del mercado económico independiente, entonces su unidad ética no puede ser comprendida ya suficientemente a partir de la relación de reconocimiento del amor; antes bien, el dominio en expansión de la acción mediada por el mercado tiene que albergar un potencial propio de libertad, porque de otro modo no podría explicarse por qué encuentra tan rápida aprobación moral de parte de amplios sectores de la población. En vista de este nuevo desafío, para no abandonar su visión original, según la cual la libertad representa siempre una relación de reconocimiento vinculada a una institución, Hegel tiene que hacer inteligible en qué medida el mercado económico constituye tal institución para el reconocimiento. La ingeniosa solución que ofrece estando aún en Jena consiste en suponer que los sujetos deben reconocerse mutuamente en la esfera del mercado porque perciben en la contraparte aquel que garantiza la satisfacción de sus necesidades puramente egoístas a través de su oferta económica; es decir que incluso aquí, en el ámbito en apariencia totalmente atomizado del actuar mediado por el mercado –esto deduce Hegel– la libertad tiene la estructura institucional de una interacción, porque solo mediante el reconocimiento recíproco de su dependencia mutua los individuos pueden cumplir sus propósitos. Concebir el mercado

[82] Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, Hamburgo, 1986, fragmento 21, p. 212.

[83] Véase, por ejemplo, Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburgo, 1969, p. 202, nota 2.

como una forma nueva, indirecta del "estar consigo mismo en el otro" significa aprender a entender que esta institución crea una relación de reconocimiento mediante la cual los individuos pueden ampliar su libertad.[84]

Esta inclusión del mercado en su concepción de libertad social tiene para Hegel la consecuencia de que aprende a comprender la sociedad de su época como una relación estratificada de relaciones de reconocimiento. En su *Filosofía del derecho* llegará al final a una diferenciación entre tres complejos institucionales de este tipo, los que a su vez se distinguen según los propósitos u objetivos de los individuos que se satisfacen mediante reconocimiento recíproco. Sin embargo, por la vía así esbozada deja en general intacta Hegel la idea de que la libertad de los individuos finalmente solo comienza donde puedan estos participar en instituciones cuyas prácticas normativas aseguren una relación de reconocimiento mutuo. Aparentemente, en un primer momento Hegel llegó a esta concepción caprichosa solo por completar una operación puramente lógica: si al concepto puramente negativo de la libertad le falta la inclusión de la subjetividad, que, a su vez, también debe poder ser presentada como libre, al concepto resultante de la libertad interna, reflexiva, le falta una inclusión de objetividad, porque se sigue pensando la realidad externa como esfera heterónoma; para superar las carencias de ambas concepciones hace falta, por lo tanto, un tercer concepto de libertad en el cual se presenten reconciliados lo particular y lo general, subjetividad y objetividad. Sin embargo, tan pronto como Hegel empieza a hacer inteligible esta construcción obtenida solo a partir de lo conceptual, es decir, a acercarla a nuestras experiencias del mundo de la vida, se pone de manifiesto que está persiguiendo una idea extremadamente convincente, puesto que con la propuesta de incluir en la determinación de la libertad también a la objetividad misma se afirma con cierto derecho que no podemos experimentarnos como verdaderamente libres en tanto no encontremos en la realidad externa las condiciones para una realización de los objetivos que hemos determinado nosotros mismos. Todas las formulaciones que Hegel usa para criticar el punto de vista de la libertad interna, reflexiva, desembocan en primera instancia en el siguiente resultado: si la libertad es interpretada exclusivamente como "capacidad", es decir, como facultad de permitir que la acción sea guiada solo por objetivos propios, determinados por uno mismo, entonces "la relación

[84] Véanse, entre otros, Birger P. Priddat, *Hegel als Ökonom*, Berlín, 1990; Hans-Christoph Schmidt am Busch, *'Anerkennung' als Prinzip der Kritischen Theorie*, disertación inédita, Goethe-Universität, Frankfurt, 2009, cap. III. Ver principalmente mis reflexiones en la parte C, cap. III, sección 2 (a).

con lo que ella quiere, con su realidad, [será vista] como si fuera una aplicación a una materia dada, que no perteneciera ella misma a la esencia de la libertad".[85]

Sin embargo, en esta tercera posición, según la cual las condiciones objetivas de la realización son parte de la "esencia misma de la libertad", se pueden diferenciar una versión débil y una fuerte; y la peculiaridad de la idea hegeliana de la libertad social consiste en proponer con firmeza una interpretación específica de la versión fuerte. En la variante débil la inclusión de la "objetividad" quiere decir que nuestras ideas de "autonomía" o "autorrealización" quedan incompletas en tanto no se agreguen conceptualmente los recursos sociales para la realización de los objetivos correspondientes; en la actualidad Joseph Raz, por ejemplo, sostiene una variante de esta concepción al mostrar que, debido a la relación circular entre objetivos escogidos y arreglos institucionales, sería desatinado no incorporar tales *"social forms"* como condiciones al concepto mismo de autonomía.[86] Sin embargo, si bien Raz se acerca a ciertos aspectos de la doctrina de la libertad de Hegel, lo separa un abismo de su intuición central, puesto que Hegel quiere revelar en la realidad no solo algunas condiciones sociales que hacen posible la realización de objetivos autoestablecidos, sino que quiere ver licuada la "materia" de la realidad en un grado tal que la estructura misma de la libertad reflexiva se refleje una vez más objetivamente en ella. El mundo de la objetividad se adecua al anhelo individual de libertad en el sentido de que quiere de suyo aquello que el sujeto tiene reflexivamente como intención. Este fuerte requerimiento ontológico solo se cumple cuando pertenecen a aquella realidad externa otros sujetos cuyas metas demandan, por su parte, que el primer sujeto ejecute exactamente lo que tiene la intención de hacer; es entonces que la objetividad puede ser presentada en la forma ejemplar de estos cosujetos de tal manera que demanda o quiere que la subjetividad se realice en su libertad determinada reflexivamente.

Es esta lectura fuerte del concepto de la libertad ampliado por el agregado de requisitos objetivos la que intenta defender Hegel con su concepto del "reconocimiento"; con ella se ha de caracterizar la estructura de una reconciliación no solo entre sujetos sino también entre libertad subjetiva y objetividad. En la relación del reconocimiento el sujeto se encuentra con un elemento (por su parte subjetivo) de la realidad a través del cual se ve confirmado en sus inten-

[85] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, p. 61 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 39].

[86] Josehp Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986, especialmente pp. 307 y ss., cap. 12.5.

ciones obtenidas a partir de la reflexión o incluso instado a realizarlas, puesto que solo a través de esa realización aquel elemento objetivo alcanza su satisfacción, porque –como el sujeto– persigue objetivos cuya realización demanda la ejecución de las intenciones de su contraparte. Sin embargo, la construcción esbozada evidentemente implica que Hegel puede atribuir a ambas partes solo objetivos o intenciones "generales" en un sentido muy ambicioso: solo se puede llegar a un reconocimiento mutuo del tipo descrito si los objetivos de ambas partes se complementan de tal manera que se cumplan solamente en una ejecución complementaria. Lo que antes era llamado "necesidad de complementariedad" sirve, por consiguiente, como requisito de la forma de libertad realizada en la relación de reconocimiento: para que la libertad individual se manifieste en la realidad objetiva, para que pueda en cierto modo reconciliarse con ella, el sujeto debe querer llevar a cabo objetivos cuya realización suponga la existencia de otros sujetos que tengan objetivos complementarios. Hegel, por lo tanto, tiene que anteponer a la obtención de libertad social un proceso en el cual los sujetos aprenden a formar deseos o intenciones que son "generales" para la "necesidad de complementariedad"; una vez que poseen estas metas entonces pueden experimentar en las respectivas relaciones de reconocimiento el estar "*consigo mismos* en la objetividad".[87]

Hegel, por otra parte, exige a las instituciones sobre las que se concentra toda su doctrina de la libertad la función de generalizar tales deseos e intenciones. Para esto se guía por la idea, en último término aristotélica, de que bajo la influencia de prácticas institucionalizadas los sujetos aprenden a orientar sus motivos hacia objetivos internos; al final de tal proceso de socialización hay, por lo tanto, un sistema relativamente estable, habituado de aspiraciones que hacen que los sujetos se propongan exactamente los hábitos normativos que estaban asentados en la prácticas.[88] Hegel piensa que si los individuos crecen en instituciones en las cuales las prácticas normativas de la reciprocidad tienen permanencia, entonces aprenderán durante su "formación" a limitarse en su comportamiento a deseos e intenciones cuya satisfacción solo es posible mediante las acciones complementarias de otros.[89] Como en un ciclo, la socialización en complejos institucionales del reconocimiento se encarga de que los sujetos aprendan a

[87] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, p. 79.

[88] Véase acerca de este modelo de praxis aristotélico, que Hegel sin duda sigue, por ejemplo, MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, *op. cit.*, cap. 14.

[89] Véase Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmt. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001, cap. 5.

desarrollar objetivos generales, que necesitan de la complementariedad, los que luego podrán cumplir solo mediante prácticas recíprocas, en virtud de las cuales siguen en pie aquellas instituciones.

Hay, por consiguiente, dentro de la doctrina hegeliana de la libertad dos tareas esenciales que asumen aquellas instituciones en las cuales las relaciones de reconocimiento son permanentes. Por un lado, como vías de la mediación se ocupan de que ciertas clases de manifestaciones del comportamiento puedan ser entendidas mutuamente por los participantes como invitaciones a realizar en conjunto objetivos complementarios; solo sobre la base de tales reglas y símbolos vinculantes intersubjetivamente los individuos acuerdan en lo general que se identifican los unos con los otros y realizan sus objetivos e intenciones de modo recíproco. En este sentido las instituciones del reconocimiento no son un simple apéndice o una condición externa de la libertad intersubjetiva; dado que sin ellas los sujetos no podrían saber de su dependencia mutua, constituyen antes bien, en uno, el fundamento y el lugar de la realización de aquella libertad. Por otra parte, las mismas instituciones, no obstante, contribuyen a facultar a los individuos individualizados para comprender intersubjetivamente sus libertades, puesto que solo creciendo en prácticas cuyo sentido es la realización de objetivos complementarios aprenden a considerarse miembros de comunidades que garantizan la libertad, conscientes de sí mismos. En este sentido Hegel concluye que los individuos solo experimentan y realizan verdaderamente la libertad cuando participan de instituciones sociales caracterizadas por relaciones de reconocimiento mutuo.

A pesar de que este concepto de la libertad social parece tener rasgos claramente caprichosos, incluso exagerados, su influencia no ha sido nula, como podría parecer a primera vista. Ya Marx, en sus escritos tempranos, aunque quizás no de manera consciente, se guía por intuiciones hegelianas al hacer de la cooperación social el modelo de libertad.[90] El punto de partida de sus razonamientos lo constituye el concepto de la autorrealización individual, que ya habíamos conocido como una forma particular de la idea de la libertad reflexiva: el individuo humano es realmente libre solo en la medida en que logra articular sus "verdaderos", auténticos deseos y necesidades y los puede realizar en el transcurso de su vida. Sin embargo, para Marx este modelo, muy difundido en

[90] Respecto de lo que sigue pueden consultarse, entre otros, Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge, Mass., 1998; George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, Londres, 1983, especialmente cap. 4, y Allen W. Wood, *Karl Marx*, Londres, 1981.

ese entonces, es demasiado abstracto en tanto –como en Herder y sus discípulos– se piense solo en el sistema de referencia del lenguaje y de la creatividad poética; en cambio, siguiendo a Hegel, cuya *Fenomenología* conoce bien desde 1837,[91] Marx quiere entender el proceso de la autorrealización según el modelo de una actividad en la cual el individuo objetifica su "individualidad", su "peculiaridad" y "en contemplación del objeto [producido, A. H.]" goza de la plenitud de sus habilidades personales.[92] Un proceso como este, de la autorrealización a través del trabajo, no es para Marx un proceso monológico, que dé giros sobre sí mismo, sino que desde un comienzo tiene la mirada puesta en las necesidades de otros hombres, puesto que todo individuo depende de manera vital para la satisfacción de sus necesidades de productos que otros han elaborado para él, de modo que su trabajo se orientará a la necesidad de quien, a su vez, según su expectativa, elaborará un producto para satisfacer sus necesidades. Por lo tanto, los sujetos se complementan en la manera en que se autorrealizan, porque con la ejecución de su trabajo contribuyen mutuamente a la ampliación de sus objetivos. Es esta necesidad de complementariedad de sus objetivos, es decir, del propósito de la satisfacción de su necesidad,[93] aquello que explica por qué Marx afirma que en la propia ejecución de autorrealización el hombre aprueba al otro a la vez que se ve "confirmado" por él: "Yo tendría [...]en mi trabajo [...] el placer", dice, "de haber sido el mediador entre tú y el género, es decir, de ser percibido y entendido por ti mismo como un complemento de tu propio ser y como una parte necesaria de ti mismo, y de saberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor".[94]

Marx no se encuentra en este punto lejos del modelo hegeliano del reconocimiento, ya que enlaza la libertad de la autorrealización con la condición de la complementariedad con otro sujeto. Desde su perspectiva, el intento del individuo de realizarse mediante un trabajo objetificante queda incompleto si una contraparte no contribuye mediante su autorrealización productiva a asegurar

[91] Acerca del concepto hegeliano del trabajo, que toma Marx directamente, véase Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlín, 2002.

[92] Karl Marx, "Auszüge aus James Mills Buch 'Élements d'économie politique'", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Berlín, 1968, volumen suplementario, primera parte, pp. 443-463, aquí: p. 462 [traducción propia, G. C.].

[93] Acerca del concepto de "necesidad de complementariedad" en este contexto, véase Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, *op. cit.*, pp. 183 y ss.; además, puede consultarse *ibid.*, "Marx' neuer Mensch", en Hans-Christoph Schmidt am Busch y Christopher F. Zurn (eds.), *Anerkennung*, Berlín, 2009, pp. 145-180.

[94] Karl Marx, "Auszüge aus James Mills Buch 'Élements d'économie politique'", *op. cit.*, p. 462.

la satisfacción de sus propias necesidades; solo bajo la condición de que se asegure esto de manera permanente a través del otro puede aquel sujeto cerrar el proceso iniciado y así "gozar" todas sus facultades en el producto terminado. Parte de este goce de la propia libertad es forzosamente la conciencia de depender del otro participante en la interacción, en el sentido de que uno le debe la "complementación" del "propio ser"; pero dado que cada sujeto depende de una complementación tal, todos están enlazados con todos mediante relaciones de reconocimiento, de modo que en su trabajo se confirman mutuamente la dependencia uno de otro. Marx, no obstante, tiene claro que no es posible una interconexión tan laxa de todos los miembros de una comunidad sin una mediación externa, objetiva. Por lo tanto, prevé un órgano social o institución en la que esta forma del reconocimiento mutuo ha perdido su existencia puramente fugaz y tiene permanencia de manera vinculante: en la cooperación, entendida como el verdadero "ligamento de nuestra producción mutua",[95] los sujetos se saben reconocidos recíprocamente en la necesidad de complementariedad de su ser. Para Marx, la producción cooperativa representa el medio institucionalizado entre las libertades individuales de todos los miembros de una comunidad: si no participan de esta institución, es decir, si están excluidos de la cooperación, no pueden realizarse en sus actividades productivas, porque les falta la complementación práctica a través de otro sujeto que reconozca sus necesidades en su producción.

Marx no abandona esta versión específica de un concepto de libertad social durante toda su vida; siempre va a estar convencido de que la libertad reflexiva del individuo solo puede tener lugar allí donde este alcanza su propia autorrealización productiva en complementación con la autorrealización de los demás. Ya en sus escritos tempranos la concepción así esbozada le sirve, sin duda, como fondo normativo de una crítica social que supera ampliamente la intención que Hegel había asociado a su doctrina de la libertad. Mientras que Hegel quería aportar al liberalismo un fundamento más profundo y extendido conceptualmente, al intentar desarrollar la dependencia de este de instituciones garantes de la libertad, Marx tiene en mente una crítica del modo de socialización de la sociedad capitalista: tan pronto como las actividades productivas de los individuos no son coordinadas ya de manera directa por la instancia mediadora de la cooperación sino que se coordinan mediante el "mediador ajeno"[96] del dinero

[95] *Ibid.*, p. 460

[96] *Ibid.*, p. 446.

–así lo argumenta– también las relaciones del reconocimiento mutuo se pierden de vista, de modo que al final cada uno está librado a sí mismo, como ser "egoísta" que solo se enriquece. El capitalismo, que hace que en lugar de la cooperación sea la circulación de dinero el vehículo mediador, crea relaciones sociales en las que "nuestra complementación mutua" es tan solo "apariencia pura", "sirva de fundamento para la expoliación mutua".[97] A pesar de que en el transcurso de su trabajo Marx va a realizar modificaciones y diferenciaciones en esta imagen, se mantiene intacta en sus rasgos fundamentales aun en su obra tardía: también en su acabada crítica de la economía política, *El capital*, se critica la formación de la sociedad capitalista ante todo porque genera la apariencia material de relaciones sociales que solo están mediadas por cosas, lo que lleva a perder de vista la estructura intersubjetiva de la libertad.[98]

Aun después de Hegel y Marx, los dos padres de un concepto de la libertad social, hubo varios intentos diferentes de interpretar las instituciones sociales como componente directo de la libertad individual. En estos, a menudo se han desplazado tanto los pesos categoriales que al final no surge una comprensión más profunda sino una dura crítica al individualismo moderno de la libertad. En primer lugar hay que nombrar aquí a Arnold Gehlen, que directamente opone las instituciones al *pathos* de la libertad, situado para él en la tradición que se remonta a Hegel.[99] De acuerdo con Gehlen, Hegel y sus discípulos de la izquierda se apoyan en la fórmula de Fichte según la cual el sujeto sigue siendo no libre en tanto no haya vuelto a convertir toda la objetividad, todo lo objetual y aparentemente ajeno al espíritu, en un producto del propio logro de su conciencia; por eso, en esa tradición toda institución y toda regulación externa del comportamiento debe ser vista como algo que no prepara el camino para la libertad individual, sino como algo que se le opone fundamentalmente. Para Hegel y Marx, tal como lo ve Gehlen, ya la mera existencia de hábitos de acción estabilizados es un problema, porque estos impiden que los sujetos se vivan como libres en la producción inmediata de su mundo. Sin embargo, ya aquí, en este punto temprano, Gehlen comete el error de no establecer una diferencia entre un individualismo y un intersubjetivismo de la libertad reflexiva; sin reparos, pasa por alto el hecho de que Hegel en su doctrina de la libertad no se apoye

[97] Marx, "Auszüge aus James Mills Buch 'Élements d'économie politique'", *op. cit.*, p. 460.

[98] Hacia una interpretación en este sentido apunta Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt, 1991.

[99] Arnold Gehlen, "Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung", en *Philosophische Anthropoloigie und Handlungslehre. Gesamtausgabe*, tomo 4, Frankfurt, 1983, pp. 366-379.

en el enfoque monológico de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, sino en la doctrina intersubjetiva contenida en su escrito acerca del "Derecho de la naturaleza".[100] Ni Hegel, ni, con él, Marx, comprenden la libertad individual según el modelo idealista de un acercamiento reflexivo de toda la objetividad que es inicialmente extraña; antes bien, ambos parten de la base de que el individuo solo puede realizar su libertad reflexiva únicamente si es confirmado en el mundo objetivo por otro sujeto que le posibilite la ejecución de sus propios objetivos mediante su actuar recíproco. Aquí no hay referencia a una disolución de toda la objetualidad en la conciencia que produce cada individuo; si Hegel se orienta así, lo hace solo con el sentido de una objetividad que debe contener las condiciones para que las metas establecidas de forma autónoma encuentren confirmación en ella de manera "objetiva".

Dado que Gehlen desdeña esta otra vía teórica intersubjetiva del idealismo alemán, puede proceder en el segundo paso de su argumentación como si hubiese que reclamar a Hegel y a Marx el rol de garantes de la libertad que tienen las instituciones. Desde el punto de vista de Gehlen, en la realización de la libertad los aparatos institucionales adoptan la función de otorgarle al individuo una seguridad de comportamiento sin la cual su subjetividad perdería todos los contornos firmes: "El hombre puede mantener una relación *duradera* consigo mismo y con sus pares solo de manera *indirecta*; debe encontrarse a sí mismo por un desvío, enajenándose, y allí residen las instituciones".[101] Enajenarse en las instituciones quiere decir estar tan fuertemente identificado con sus reglas normativas de comportamiento como para que la propia subjetividad adquiera solo a partir de ellas los objetivos y principios que forman la identidad. Gehlen está convencido de que el sujeto humano es por naturaleza demasiado abierto frente a la motivación, demasiado dependiente de los estímulos y demasiado amorfo como para estar en condiciones de establecer los propósitos de su acción por sí mismo;[102] por eso debe llevar a cabo primero aquel acto de enajenación, de cesión de responsabilidad a las instituciones, antes de estar facultado para realizar las operaciones fundamentales que se toman usualmente como requisitos de la libertad individual. En este sentido, para Gehlen la libertad es un producto de la identificación con aparatos institucionales: quien no sea determinado por sus

[100] Véase, nuevamente, entre otros, Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, *op. cit.*

[101] Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, *op. cit.*, p. 378.

[102] Acerca de este trasfondo antropológico, véase Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt, 1971, especialmente §§ 6, 7 y 8 [trad. esp.: *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987].

reglas, quien se sustraiga a ellas e intente actuar por iniciativa propia, está expuesto a demasiados impulsos simultáneos como para estar capacitado para la libertad individual.

Si se quiere, se puede ver en esta concepción un modelo de libertad social. Como en el Hegel intersubjetivista, a quien Gehlen ha silenciado en sus ataques, la ejecución de la libertad está enlazada con el requisito de la participación en prácticas reguladas institucionalmente; en este sentido la institución tampoco es aquí una condición externa o un complemento sino un medio interno de libertad individual. Pero para qué sirva este medio, qué función cumpla es algo que está determinado de modo tan distinto en los dos enfoques que el denominador común engaña, al hacer pasar por alto las diferencias fundamentales. En Hegel, las instituciones cobran validez en el concepto mismo de la libertad porque su estructura intersubjetiva depende de que se les aligere la costosa necesidad de coordinación: en las prácticas armonizadas que están objetivadas en un aparato institucional, los sujetos pueden leer casi automáticamente qué aporte deben hacer para alcanzar la realización –solo posible mancomunadamente– de sus metas. Por eso Hegel no puede admitir cualquier institución como componente de su concepto de libertad; antes bien debe limitarse a aparatos institucionales en los que estén fijadas relaciones de reconocimiento que posibiliten una forma duradera de la realización mutua de metas individuales. La categoría del reconocimiento que le sirve a Hegel ya como clave para la determinación de la intersubjetividad de la libertad es también el fundamento decisivo para su acceso a las instituciones: puesto que el propósito de tales complejos de comportamiento regulado normativamente debe ser brindar a los sujetos modelos sociales de realización recíproca, deben constituir ellos mismos formas cristalizadas del reconocimiento mutuo. Por eso, en la doctrina de la libertad de Hegel las instituciones cobran validez solo como encarnación duradera de la libertad intersubjetiva.

En su teoría, Gehlen no va a poder vincular ningún sentido con la idea de concebir como garantes de la libertad solo a las instituciones que, a su vez, encarnan la libertad, puesto que para él todo aparato institucional que solo cumpla la función de fijarles a los individuos reglas de comportamiento muy rígidas necesariamente garantiza la libertad. Esta grave diferencia surge del hecho de que en Gehlen la libertad individual no comienza antes de las instituciones; según él, la facultad de establecer como sujeto idéntico objetivos para sí mismo comienza solo en el momento en que los impulsos de acción amorfos de este han obtenido una clara, unívoca dirección bajo la presión de las prescripciones

institucionales. Pero como con esto Gehlen no posee criterios que le permitan determinar la libertad de manera independiente de su encarnación institucional, no puede establecer diferencias en las instituciones según el carácter de libertad de estas; debe, en cambio, concebir todos los aparatos institucionales como garantes sociales de la libertad en la misma medida.[103] Como se ha dicho antes, podemos denominar esta concepción de Gehlen también como un modelo de libertad "social"; pero entonces es necesario trazar una clara línea de demarcación entre las dos versiones de este modelo. Mientras que en Hegel, lo "social" de la libertad consiste en que las instituciones del "espíritu objetivo" les abren a los sujetos caminos y estaciones por los cuales pueden realizar mutuamente sus metas juntos, Gehlen no quiere saber nada de tal falta de coerción en los sistemas de orden social; para él, de manera inversa, lo "social" de la libertad se manifiesta justamente en que las instituciones ejercen una coerción disciplinadora en la que comienza a constituirse la libertad individual del individuo.

A la luz de estas diferenciaciones se manifiesta finalmente con claridad que Gehlen, a diferencia de Hegel o Marx, no puede encontrar con su concepto de libertad social un acceso originario a la temática de la justicia. Habíamos visto que con cada idea nueva de libertad que surge a partir del discurso filosófico de la Modernidad aparece una modificación en la concepción de la justicia social; en el camino que va de Hobbes, pasando por Rousseau, hasta Kant y Herder no solo se descubre la estructura de la libertad individual cada vez más en su reflexividad, sino que en paralelo crecen también las exigencias metódicas a la fundamentación de la justicia. Desde este punto de vista, el concepto de libertad social que crea Arnold Gehlen constituye un retroceso a los parámetros establecidos ya por Kant, si no por Rousseau, puesto que su idea de cómo tiene lugar la libertad individual mediante la formación institucional es tan primitiva y elemental que apenas permite sacar conclusiones sobre la construcción metódica de un orden justo. A lo sumo se podría decir que Gehlen ve asegurada socialmente la libertad de los sujetos allí donde hay instituciones muy estables que se encargan de evitar inundaciones de estímulos y excesos de impulsos; pero una afirmación tal hace desaparecer el hecho de que aquí no está previsto ningún enlace interno entre el concepto de la libertad y la concepción de la justicia.

[103] Para una crítica de esta idea, véase Karl-Otto Apel, "Arnold Gehlens 'Philosophie der Institutionen' und die Metainstitution der Sprache", en *Transformation der Philosophie*, tomo I, *op. cit.*, pp. 197-221; Jürgen Habermas, "Der Zerfall der Institutionen", en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1981, pp. 101-106 [trad. esp.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975].

Solo la idea de la libertad social que acuñó Hegel está, por ende, realmente en condiciones de abrir una nueva perspectiva sobre la cuestión del orden justo.

Por supuesto, ni Hegel ni Marx pueden considerar correctas o convincentes las concepciones de justicia que emergen de los correspondientes conceptos de libertad de sus predecesores. En contra de la construcción del contrato, que usan sobre todo los teóricos de la libertad negativa como instrumento para establecer la justicia social, ambos presentan incluso la misma objeción: si para el hipotético acuerdo sobre el contrato ha de valer que este constituye un consenso solo entre sujetos que están orientados al provecho propio, entonces el orden social resultante no puede desembocar en otra cosa que no sea un sistema bien ordenado del egoísmo privado; así, sin embargo, no se encuentra aquello que constituye propiamente la realidad y la oportunidad de los hombres, una clase de libertad en la que uno ayude al otro a la autorrealización.[104] Solo Hegel tiene objeciones también contra las otras concepciones de la justicia de la tradición que lo preceden; para Marx, en cambio, estas otras diferenciaciones son de poco interés, porque está profundamente convencido de que en la orientación hacia principios de justicia abstractos solo se refleja una necesidad de legitimación del orden social imperante.[105] La crítica de Hegel tampoco hace grandes diferenciaciones, pero sí deja entrever por qué los enfoques procedimentales, como los concibe Kant, son errados: para él, este tipo de teorías quedan atrapadas en un mal razonamiento circular, porque en su construcción del punto de vista procedimental tienen que presuponer toda una cultura de la libertad cuyas circunstancias institucionales y habituales, por otra parte, no pueden dar por fundamentadas. Tales contenidos o sustancias materiales son presentados como algo puramente externo que puede surgir solo a partir de la utilización del procedimiento, como su resultado, mientras que es justamente al revés; es decir, aquello externo, aquellas circunstancias sociales son siempre necesarias ya para la ejecución del procedimiento: "Con este método se deja de lado lo único científicamente esencial: en cuanto al contenido, la *necesidad de la cosa* en y por

[104] Para Hegel, véase "Über die wissenschaftliche Behandlungen des Naturrechts", *op. cit.*; para Marx, que es menos explícito aquí, véase la crítica a la "Ideología", según la cual el Estado y la ley se basan en la "libre voluntad": Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Werke*, tomo 3, Berlín, 1969, pp. 9-530, aquí: p. 62 [trad. esp.: *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1959].

[105] Para todo este arduo complejo temático, véase Andreas Wildt, "Gerechtigkeit in Marxs *Kapital*", en Emil Angehrn y Georg Lohmann (eds.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein im Taunus, 1986, pp. 149-173.

sí misma, y en cuanto a la forma, la naturaleza del concepto".[106] Para Hegel no cabe duda de que esta circularidad está relacionada con los déficits del concepto presupuesto de la libertad reflexiva: dado que las teorías procedimentalistas utilizan un concepto de libertad individual en el que se piensa como "libre" la subjetividad misma pero no su realidad externa, pueden limitarse en la determinación de justicia a señalar un proceso reflexivo sin considerar las condiciones correspondientes en la realidad institucional de la sociedad. Entre el concepto de libertad reflexiva y las teorías procedimentalistas de la justicia hay para Hegel una conexión interna, porque su omisión de la objetividad se refleja en la limitación a principios meramente formales de determinación de la justicia. En este sentido Hegel se opone a todo el esquema de escisión entre fundamentación y aplicación, entre justificación y aplicación posterior del resultado presuntivo a una materia dada: si el concepto presupuesto de libertad contiene ya en sí los indicios de relaciones institucionales, entonces de su explicación tiene que resultar casi automáticamente el paradigma de un orden social justo. Entre justificación y aplicación, según Hegel, no se puede abrir la brecha lógica que las teorías procedimentales de la sociedad en el sentido de Kant, por lo general, creen que existe; pero si la objetividad de la libertad reflexiva es delineada con suficiente cuidado se obtiene al mismo tiempo una visión de las prácticas e instituciones comunicativas que juntas definen las condiciones de justicia social.

En su crítica del procedimentalismo en la teoría de la justicia, Hegel desarrolla, por consiguiente, el esbozo de un proceso de justificación alternativo; consiste en incorporar ya en la explicación de la libertad individual su constitución institucional de modo de que se manifiesten en el mismo nivel también los contornos de un orden social justo. Sin embargo, aquí resulta un problema por separado para Hegel, porque tiene que saber de antemano cuáles objetivos de los sujetos son de la clase que puede realizarse solo gracias a la intermediación institucional en reciprocidad carente de coerción. Mientras que Kant con su obrar procedimentalista puede limitarse a atribuirles a los sujetos todos los objetivos y todas las intenciones imaginables siempre y cuando satisfagan solo las condiciones de la reflexividad (moral), Hegel no puede darse por satisfecho con tal pluralismo de los propósitos individuales; puesto que quiere poner en pie de igualdad al orden justo directamente con la suma de las instituciones sociales

[106] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, p. 31 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 24]; véase para toda esta temática John Rawls, *Geschichte der Moralphilosophie*, Frankfurt, 2002, pp. 427-438.

que son necesarias para la realización de la libertad intersubjetiva, tiene que establecer de antemano los propósitos que los individuos solo pueden alcanzar juntos en reciprocidad. Sin embargo, no se puede afirmar que Hegel haya exhibido gran transparencia al establecer, para él inevitablemente, estos propósitos; la explicación de su propio proceso se efectúa de manera tan pronunciada en el lenguaje de su metafísica de la razón que no se lo puede ni justificar ni tan solo presentarlo de forma independiente de aquel. Tal vez utilizando una terminología independiente pueda decirse que para consumar la tarea delineada Hegel utiliza un método que busca obtener un equilibrio entre circunstancias sociohistóricas y consideraciones racionales: en el desarrollo de la comparación correctiva entre reflexiones acerca de qué metas deberían perseguir los individuos racionalmente y determinaciones empíricas de la socialización por necesidad en la Modernidad deberán emerger progresivamente los propósitos que los sujetos tienen que seguir con realismo para consumarse en las circunstancias dadas. Podemos denominar tal método de búsqueda de equilibrio entre concepto y realidad histórica también como un proceso de "reconstrucción normativa", para poder dejar más claro qué es lo que le importa a Hegel de esta cuestión: tomando como guía una determinación general de lo que los sujetos razonables podrían querer racionalmente, se destilarán a partir de las condiciones dadas históricamente aquellas metas que sigan realmente acercándose en máximo grado al ideal conceptual. Es decir que Hegel, en su intento de nombrar de antemano propósitos generales de la libertad, al mismo tiempo tiene que situarse en la perspectiva del teórico social y del filósofo; por un lado, debe delinear de manera puramente conceptual los objetivos que razonablemente deberían adoptar todos los sujetos humanos, para luego ajustarlos a las intenciones dadas, empíricas, a las que han llegado los individuos por haber crecido en la cultura de la Modernidad; y como resultado se manifestarán, casi en forma de determinaciones típicas ideales, aquellas metas que persiguen los sujetos situados históricamente como seres razonables en la Modernidad.

Ciertamente, Hegel mismo no hubiese recurrido a estas descripciones para caracterizar su proceso metódico; en sus escritos parece que él quisiera desarrollar los propósitos de libertad de los sujetos directamente y sin mediación a partir del concepto de un espíritu que se desarrolla históricamente. Sin embargo, es totalmente sensato utilizar un lenguaje descriptivo independiente, autónomo para dejar en claro que el método elegido por Hegel también perdura cuando se lo separa del trasfondo de su metafísica del espíritu. Como hemos visto, Hegel se enfrenta al problema de tener que hacer afirmaciones en

cuanto al contenido de las metas y los deseos que los sujetos quieren perseguir en la Modernidad en el marco de su libertad individual, porque quiere establecer mediante tales metas generales los complejos institucionales, las instituciones del reconocimiento que, conjuntamente, constituyen un orden justo en la sociedad moderna. Si, entonces, en el ajuste reflexivo entre concepto y realidad histórica se manifiesta qué metas persiguen idealmente los sujetos en las circunstancias dadas, entonces Hegel puede empezar a asignarles las instituciones correspondientes; cada uno de estos complejos institucionales garantizará que los sujetos experimenten su libertad como algo objetivo, porque en el rol institucionalizado del otro necesariamente perciben la condición externa de la realización de sus propósitos individuales. La cantidad de instituciones que Hegel tiene que diferenciar aquí se mide estrictamente con la cantidad de los propósitos que cree poder atribuir a los individuos como metas generalizables en la Modernidad, puesto que a cada una de estas metas necesariamente corresponde un aparato institucional en el cual las prácticas de la reciprocidad que aseguran su satisfacción intersubjetiva tienen permanencia.

Como es sabido, Hegel denomina la suma de estos aparatos con el concepto de tono aristotélico de "eticidad"; solo con esta categoría se delinea en último término cómo se puede garantizar la justicia social bajo las condiciones del ideal moderno de libertad. "Justo" es, para Hegel, un orden social moderno no ya cuando se manifiesta como un reflejo fiel del resultado de un contrato social fingido o de una construcción de voluntad democrática; según Hegel, estas propuestas de construcción fracasan siempre porque prometen a los sujetos como colaboradores en tales procesos una libertad que ellos no podrían obtener sin participar en instituciones que ya son justas. Sin embargo, las teorías modernas de la justicia pueden creerse a salvo del aprieto en que así caen porque presuponen conceptos de libertad individual que no dan cuenta adecuadamente de su dependencia de la mediación objetiva, del cumplimiento en la realidad. Si para alcanzar la libertad es suficiente el actuar, ya sea sin limitación externa o en actitud reflexiva, los sujetos entonces pueden ser pensados como suficientemente libres ya antes de toda integración en un orden social. Si, en cambio, se concibe al sujeto verdaderamente "libre" solo allí donde sus metas son cumplidas o realizadas por la realidad misma, entonces la relación entre proceso legitimante y justicia social debe invertirse en cierta medida: primero hay que poder pensar a aquel sujeto como integrado en estructuras sociales que garantizan su libertad antes de que pueda ser colocado como ser libre en procesos que velan por la legitimidad del orden social. Hegel tiene que colocar el esbozo de un

orden social justo antes de todo procedimiento que asegure la legitimación, porque solo en instituciones socialmente justas, que garantizan la libertad de los sujetos, pueden adquirir estos la libertad individual que sería necesaria para tener parte en tales procedimientos. Por eso, toda la teoría de la justicia de Hegel desemboca en una presentación de relaciones éticas, en una reconstrucción normativa de aquel orden escalonado de instituciones en las cuales los sujetos pueden realizar su libertad social experimentando el reconocimiento mutuo; y solo dependiendo de la existencia de tales aparatos institucionales a los que corresponden en cada caso uno de los propósitos generales que quieren realizar los sujetos en la Modernidad tienen lugar también para Hegel aquellos procedimientos que aseguran la libertad, a partir de los cuales las otras teorías de la libertad quieren derivar sus ideas de justicia social.

Hablar de una inversión de la relación entre orden social y procedimiento asegurador de la legitimidad no significa para Hegel prescindir del rol de este tipo de procesos al esbozar una teoría de la justicia; su función, antes bien, se insertará en el marco del orden social que ya ha demostrado ser "justo"; aquí obtendrá en vez de la tarea de la fundamentación, la de comodín de la verificación individual de la legitimidad. Hegel completa la estructura metódica de su concepción de la justicia concediéndoles a los individuos, sobre la base de su libertad social, el derecho de verificar individualmente si las instituciones dadas satisfacen los patrones propios: tanto la institución de la "libertad del derecho" como también la institución de la "verificación de la conciencia", que expresamente no son concebidas como aparatos éticos, deben ofrecer a los sujetos la oportunidad garantizada por el Estado, si fuera necesario, de tomar distancia de todas las relaciones de reconocimiento a las que deben su libertad social.[107] Está claro que con ello Hegel quiere integrar en su sistema de la eticidad también las otras dos formas de la libertad que hemos conocido en nuestro recorrido: mediante la concesión de "derechos abstractos" los sujetos obtendrán la posibilidad de hacer uso de su libertad negativa bajo circunstancias precarias; mediante el reconocimiento de su "moralidad", en cambio, estarán en condiciones de hacer valer sus convicciones surgidas a partir de la reflexión en contra del orden imperante. Sin embargo, Hegel admite ambas libertades solo en la medida en que no pongan en peligro la estructura institucional de la auténtica libertad, de la libertad social;

[107] Véase Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge, 1994, pp. 164 y ss., y "Role Obligations", en *Journal of Philosophy*, XCI (1994), nº 7, pp. 333-363, especialmente pp. 348 y ss. Vuelvo sobre este punto en la parte A, caps. I y II.

las primeras deben solo escoltar el sistema ordenado de las instituciones éticas, al dar al individuo el derecho de alejarse legítimamente de las demandas excesivas de aquel sin convertirse en fuente de nuevos establecimientos de órdenes. La cuestión acerca de si Hegel hubiese estado dispuesto a conceder a las libertades jurídicas y morales una legitimidad que excediera el sistema si los alejamientos mencionados y las objeciones se masificaran es interesante pero no la hemos de tratar aquí.

La presentación de las consecuencias metódicas para una teoría de la justicia que Hegel cree poder derivar de su concepto de la libertad queda así cerrada. Porque Hegel está convencido de que la libertad individual solo se desarrolla en instituciones del reconocimiento es que no puede asociar mentalmente el esbozo de tales aparatos institucionales al hipotético consenso de todos los miembros potenciales de la sociedad, puesto que la generación de un consenso de este tipo (cerrando un contrato o en la construcción de voluntad democrática) tendría lugar bajo condiciones en las que por falta de integración institucional los sujetos no serían aún lo suficientemente libres para poder tener realmente una opinión y una perspectiva bien sopesada. Por eso Hegel, como era previsible, tiene que anteponer la construcción de un orden justo, de un sistema de instituciones que garantizan la libertad al proceso de toma de decisiones de los sujetos aislados o unidos: primero debe estar esbozada la estructura de instituciones del reconocimiento en los que los sujetos pueden alcanzar la libertad social antes de que estos, en un segundo paso, puedan ser puestos en el rol de tomar posición frente al orden delineado. Para resumirlo: el reconocimiento en instituciones tiene que preceder a la libertad de la persona individualizada y a la libertad de quienes deliberan entre sí discursivamente. De todos modos, Hegel no quiere que crezca demasiado la distancia con respecto de las convicciones reales de los sujetos situados históricamente; él entiende la presentación del orden ético no como una "construcción" sino como una "reconstrucción", no como boceto de un ideal sino como reproducción de relaciones históricas ya dadas. Las instituciones que deben servir a los sujetos como estaciones de libertad social no las produce Hegel en el tablero de las idealizaciones teóricas; antes bien, como lo hemos visto en su determinación de los objetivos generales, quiere destilarla a partir de la realidad histórica al intentar, bajo la guía de su concepto de libertad, identificar y presentar aquellas formaciones institucionales que se acercan en un máximo a los requisitos deseados. En este proceso metódico, para Hegel, ciertamente juega un papel la idea teleológica de que en cada presente nos encontramos siempre en el punto más adelantado de un pro-

ceso histórico en el que la libertad racional se realiza gradualmente. Solo porque está convencido del progreso en la historia, Hegel puede estar tan seguro de que en la sociedad de su época se encuentran instituciones que le otorgan espacio y estabilidad a la forma social, es decir, desarrollada de la libertad. Esta confianza histórica se conserva en gran medida aun cuando se la despoja de su fundamento metafísico y se prescinde de la teleología objetiva, puesto que bajo estas condiciones modificadas el optimismo de Hegel dice simplemente que en el mantenimiento vital de las instituciones se refleja el convencimiento de los miembros de una sociedad de pertenecer a una realidad social que, si se la compara con el pasado, merece un apoyo firme. En este sentido ya únicamente "trascendental"[108] Hegel puede tomar el hecho de que aquellos aparatos institucionales que desde su punto de vista encarnan la libertad estén llenos de "vida" como indicador de una conciencia general del progreso en la historia: en tanto los sujetos mediante su actuar activamente mantengan y reproduzcan las instituciones que garantizan la libertad esto podrá constituir una prueba teórica de su valor histórico.

A partir de este punto solo se puede continuar estudiando la estructura de la teoría hegeliana de la libertad y la justicia si se discute la realización de su contenido. En comparación con los otros modelos de justicia que hemos conocido en nuestra senda de reconstrucción de los ideales de libertad modernos, la concepción de Hegel tiene un grado mucho más alto de saturación histórica: dado que la clase de libertad que tiene ante sí solo se puede realizar en la forma de una participación en instituciones concretas, él tiene que identificar y verificar mucho más firmemente su existencia en la realidad histórica de lo que fue necesario para Hobbes, Locke o Kant. Con Hegel migra en la concepción de justicia un índice histórico que hace imposible reducirla a principios o procedimientos generales; antes bien sería necesario observar la realización misma de su doctrina de las instituciones, que es un componente integral de su idea de justicia social. Por otra parte, la reconstrucción presentada hasta aquí tal vez sea suficiente para fundamentar una tesis que puede considerarse como un resumen de todo este panorama general: la idea de Hegel de la libertad social coincide con intuiciones preteóricas y experiencias sociales en una medida mayor a la que hayan tenido jamás las otras ideas de libertad de la Modernidad. Para sujetos socializados tiene que ser en cierto modo evidente que el grado de su libertad individual depende de lo receptivas que sean las esferas de acción circundantes respecto de sus objetivos y sus intenciones: cuanto más firme sea la impresión de que sus propósitos son apoyados,

[108] Véanse sobre este tema mis reflexiones en "Die Unhintergehbarkeit des Fortschritts", *op. cit.*

incluso asumidos por aquellos con quienes tienen una interacción frecuente, más propensos serán a percibir su entorno como el espacio de expansión de su propia personalidad. La experiencia de un juego no coercitivo entre la persona y su entorno intersubjetivo representa para los seres que dependen de interacciones con sus pares el patrón de toda libertad individual:[109] el hecho de que los otros no se opongan a las aspiraciones propias sino que las hagan posibles y las promuevan constituye el esquema de la acción libre en contextos sociales incluso antes que todas las tendencias individuales a la retracción. Es esta la experiencia que Hegel quiso conceptualizar con su fórmula de "estar consigo mismo en el otro"; con ella pudo asir nuestras ideas intuitivas de libertad antes del umbral en el que se tematizan refiriendo solo al sujeto individual.

También los otros ideales de libertad de la Modernidad, por cierto, ponen de manifiesto aspectos de la libertad que ocupan un lugar duradero en nuestras experiencias cotidianas: el hecho de que ocasionalmente nos sintamos "libres" cuando nos comportamos obstinadamente en respuesta a las afrentas de la normalidad, o de que seamos "libres" allí donde nos mantenemos firmes en nuestras propias convicciones, todo ello constituiría en la densa trama de nuestra práctica social un momento esencial de lo que denominamos libertad individual. Pero tales experiencias poseen en cierta medida un carácter secundario, porque representan formaciones reactivas a desavenencias que tuvieron lugar en nuestras comunicaciones con otros sujetos; en primer lugar, hemos tenido que estar implicados en tales interacciones antes de poder hacer valer aquellas libertades que nos corresponderían como individuos o sujetos morales. El trato con otros, la interacción social, precede necesariamente a los distanciamientos que se fijan en las relaciones de la libertad "negativa" o de la "reflexiva"; por eso es sensato darle relevancia a una capa precedente de la libertad que habita en la esfera en la que los hombres se relacionan unos con otros de alguna manera. Libertad quiere decir aquí, si seguimos a Hegel, la experiencia de una falta de

[109] Esta idea intersubjetiva de la libertad se expresa muy definidamente en la obra de John Dewey, quien en último término equipara la libertad con la cooperación no coercitiva: "Liberty is that secure release and fulfillment of personal potentialities which take place only in rich and manifold association with others: the power to be an individualized self making a distinctive contribution and enjoying in its own way the fruits of association" [La libertad es esa emancipación y ese cumplimiento estables de las potencialidades personales, que solo tienen lugar en la asociación rica y múltiple con los demás: la capacidad de ser un sujeto individualizado que, en esa asociación, realiza una contribución propia y tiene un modo propio de aprovechar sus frutos], en John Dewey, "The Public and its Problems", en *The Later Works 1925-1953*, tomo 2, Carbondale, 1988, pp. 235-372, aquí: p. 329.

coerción y de una ampliación personal que resulta de que mis propósitos son promovidos por los propósitos del otro.

Si, no obstante, entendemos esta clase de libertad social como el núcleo de todas nuestras ideas de libertad, frente al cual todas las otras ideas de libertad aquí tratadas se comportan de manera derivada, entonces, siguiendo a Hegel, tenemos que concluir también en una revisión de nuestras concepciones de justicia tradicionales: lo que en las sociedades modernas significa "justo" no puede medirse simplemente por el hecho de que todos los miembros de una sociedad posean o no libertades negativas o reflexivas ni en qué extensión lo hagan, sino que debe antes satisfacer el patrón de otorgar a estos sujetos en igual medida la oportunidad de participar en instituciones de reconocimiento. Migra así al centro de la idea de la justicia social la noción de que determinadas instituciones, de mucho contenido normativo y, por lo tanto, denominadas "éticas", necesitan de la garantía jurídica, de la protección estatal y del apoyo de la sociedad civil; solo en un juego en el que se reparten las tareas el derecho, la política y lo público social pueden mantenerse vivos aquellos aparatos institucionales a los que los miembros de una sociedad deben las distintas facetas de su libertad intersubjetiva y así, globalmente, la cultura de la libertad. Sin embargo, de Hegel hemos aprendido también que una estructura tal, hecha a partir de instituciones de reconocimiento, solo puede perdurar en la Modernidad si los sujetos tienen la oportunidad refrendada de someterla a pruebas en cualquier momento a través del tamiz de sus propias intenciones y convicciones y de abandonarla, si fuera el caso; los esquemas interpretativos que ofrecen estas dos ideas, de la libertad reflexiva y de la negativa, deben poder aplicarse a las instituciones éticas en el sentido de que constituyen el patrón autorizado de la verificación de su legitimidad. Con esta incorporación de las libertades "subjetivas" al corpus de la eticidad institucionalizada surgen dentro de la teoría una dinámica, una apertura y transgresividad que hacen difícil seguir distinguiendo normativamente instituciones estables del reconocimiento. Si, efectivamente, se piensa a la objeción individual y a la realidad institucional como relacionadas entre sí de un modo en que son las instituciones éticas las que posibilitan una autonomía individual cuyo accionamiento, a su vez, lleva a una revisión de estas instituciones, entonces en el movimiento helicoidal que así se presenta no se puede ya encontrar el punto de descanso que debe existir en un sistema de instituciones éticas de estructuras fijas.

No está del todo claro, como se mencionó anteriormente, si Hegel veía a su propia concepción de la justicia trasladada a tal procesualidad. Por cierto, en los

distintos escritos que acompañan la *Filosofía del derecho* se encuentran una y otra vez indicaciones de que en la descripción estilizada, marcadamente normativa, de una institución ética Hegel ya había incluido su posible crítica futura;[110] en ese caso, entonces, habría mantenido su doctrina de la eticidad abierta para los cambios dinámicos, revolucionarios, que podrían surgir en un futuro a partir de las fricciones que él mismo admitió en su sistema de justicia social. La *Filosofía del derecho* de Hegel sería, según su propio entender, un libro no para el resto de la historia de la humanidad sino para la estación intermedia de su presente. Sin embargo, en su escrito prepondera la tendencia a considerar que el proceso de la realización de la libertad se cerró con la eticidad institucionalizada de la Modernidad: con las instituciones de la pequeña familia burguesa, del mercado cercado por las corporaciones y del Estado, la historia moral de la humanidad parece haber llegado a su fin para Hegel. Nosotros, no obstante, que intentamos retomar el proyecto de Hegel casi doscientos años después, hemos aprendido algo: las fuerzas de la individualización y de la autonomía, el potencial de la libertad negativa y de la reflexiva, desataron una dinámica que ha tenido efecto en el propio sistema de Hegel de la eticidad y que no ha dejado a ninguna de las instituciones en el estado normativo en el que él las presentó en su momento. La cultura de la libertad, si es que existe, ha tomado hoy una forma completamente nueva, que hay que empezar a reconstruir normativamente para el corto período de una época histórica. En el contexto de la presentación del concepto hegeliano de la libertad ya emergieron fragmentariamente los instrumentos teóricos que serían necesarios para encarar tal emprendimiento: es necesario develar socio-históricamente las clases de prácticas normativas en las cuales hoy los sujetos satisfacen mutuamente sus propósitos realizando su libertad individual en la experiencia de esta comunidad. Por supuesto queda abierta la cuestión de qué quiere decir en lo particular que distintas prácticas constituyan juntas la unidad de una institución que sirve a la satisfacción recíproca de propósitos individuales; solo recorriendo la ejecución quedará claro que tales formaciones significan patrones estandarizados del actuar social que contienen determinadas categorías de obligación mutua. Más allá de esto, la tarea esencial

110 Véase por ejemplo la transcripción de la lección de Hegel sobre la *Filosofía del derecho* del año 1819/20 editada por Dieter Henrich en cuyo capítulo sobre la "Sociedad burguesa" se encuentran permanentemente referencias a la "indignación" que con razón deben sentir los pobres en vista de su condición: Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. por Dieter Henrich, Frankfurt, 1983, especialmente pp. 187-207. En este contexto se menciona un "derecho de emergencia" a la rebelión.

de todo este emprendimiento consistirá en marcar y delinear exactamente el lugar que ocuparán la libertad negativa y la reflexiva en una eticidad postradicional, puesto que Hegel enseñó que la promesa de libertad de la Modernidad exige ayudar al individuo a alcanzar el derecho en el orden social en todas sus libertades legítimas.

Transición:
La idea de la eticidad democrática

A partir de las reflexiones presentadas como introducción surge que hay al menos dos razones para no restringir una concepción de la libertad a la exposición y la fundamentación de principios solo formales, abstractos. Contra tal purificación teórica se puede esgrimir en un primer lugar la objeción metodológica de que con ella la teoría normativa cae en la molesta situación de volver a encontrar la conexión con la realidad solo *a posteriori*; los principios de la justicia se fundamentan de antemano en un primer nivel sin considerar la facticidad de las condiciones sociales, para luego volver a trasladarlos en un segundo (o tercer) nivel a las condiciones sociales actuales mediante la introducción gradual de circunstancias empíricas. La teoría, por consiguiente, no sabe de antemano si se puede cerrar la brecha entre exigencias normativas y realidad social; le puede pasar que sumergida en idealismo construya principios de justicia que resulten ser totalmente infundados en vista de una díscola realidad de instituciones y costumbres culturales. Este problema metódico de la posterioridad puede ser superado fundamentalmente si se lleva a cabo la exposición de una concepción

de la justicia directamente por la senda de una reconstrucción del desarrollo social guiada por lo normativo. Por cierto, esto implica un esfuerzo empírico considerable, el que luego se justifica, no obstante, con la ventaja de poder presentar los principios y las normas como patrones con vigencia social.[111]

Sin embargo, este procedimiento, por supuesto, plantea el problema de tener que justificar en el comienzo mismo qué es lo que podrá valer como punto de referencia normativo de una reconstrucción del desarrollo social de este tipo. Para que a su vez este requisito no lleve a establecer solo normativamente el punto de referencia apropiado se recomienda, con Hegel, la estrategia de crear un enlace con los valores e ideas que ya están institucionalizados en la sociedad; pero un procedimiento inmanente de este tipo solo es posible si se puede mostrar al menos indirectamente, a través de una comparación normativa con la historia previa, que a estos valores establecidos les corresponde además de la validez social un vigor moral en cuanto poseen mayor capacidad de comprensión respecto del objetivo de la justicia. Con este requisito se puede entender entonces el orden social de la sociedad por reconstruir como una estructura institucionalizada de sistemas de acción en los que los valores reconocidos culturalmente se realizan de manera específica a una función en cada caso: todos los subsistemas centrales, para decirlo con Talcott Parsons, con las restricciones típicas de sus áreas, tienen que encarnar aspectos de aquello que proporciona la legitimidad del orden social en la forma de ideas generales y valores. Reconstruir normativamente un orden de este tipo quiere decir entonces seguir su desarrollo desde el punto de vista de si los valores aceptados en las diversas esferas de acción realmente han sido realizados y cómo ha ocurrido esto, y cuáles son las normas de comportamiento que van aparejadas idealmente con ellos. Por esta senda reconstructiva, las exigencias de la justicia resultan prototipos de todas las normas que contribuyen dentro de los distintos sistemas de acción a una realización lo más adecuada y amplia posible de los valores imperantes.

[111] Del mismo modo justifica Habermas su procedimiento metódico en *Facticidad y validez* (Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, especialmente pp. 87 y ss.). La diferencia entre su emprendimiento y el mío consiste en que él quiere tomar como punto de referencia de una reconstrucción normativa solo el desarrollo histórico del Estado de derecho moderno, mientras que yo, dada la tarea que presenta la elaboración de una teoría de la justicia, considero correcto llevar a cabo tal reconstrucción tomando toda la amplitud del actual desarrollo de todas las esferas de valor institucional central. Con ello, lógicamente, me creo el problema de tener que afirmar que estas distintas esferas o complejos de acción representan realmente encarnaciones de función específica de un valor general de la libertad individual.

Hasta aquí el concepto de "justicia" ha sido utilizado sin contenido ni sustancia; en el presente contexto no designa otra cosa que la forma adecuada en cada caso de realizar los valores específicamente para un área, que es aceptada en un momento dado dentro de una sociedad y que por eso es responsable de la legitimación normativa de esta. Metateóricamente se expresa así la convicción de que la idea de la justicia depende totalmente en su significado de la relación con los valores éticos, puesto que sin la fundamentación a través de una idea de lo bueno, la exigencia de comportarnos "con justicia" frente a otros hombres no dice nada dado que no podemos saber en qué sentido les debemos lo "suyo".[112] Solo cuando tenemos en claro la ética consideración por otro en nuestro actuar común contamos con el punto de vista que nos brinda los patrones necesarios de nuestro justo actuar.[113] Junto con muchos otros autores, desde Hegel, siguiendo por Durkheim hasta Habermas y Rawls, suponemos para las sociedades modernas que un único valor constituye el fundamento de legitimación del orden social: para los distintos tipos de sistemas de acción de esta clase de sociedad puede valer que en ellas estén encarnados de manera específica a las funciones aspectos de la idea ética de contribuir a que todos los sujetos alcancen en igual medida la libertad individual. El contenido de "justicia" aquí se puede medir por el significado que ha adquirido en cada caso el valor de la libertad individual bajo aspectos típicos de las funciones en las esferas diferenciadas de acción; no existe *una* exigencia de la justicia sino que hay tantas como hay usos específicos de áreas de un valor general de la libertad. Aquí surge una complicación ligada al hecho de que en la Modernidad han competido desde un comienzo distintas interpretaciones de lo que debe constituir la libertad individual; y cada una de estas ideas centrales parece haber tenido suficiente atracción, plausibilidad y peso intelectual como para convertirse más tarde realmente en el fundamento normativo de una institución poderosa, productora de estructuras. Por lo tanto, no podemos simplemente suponer que ese valor de la libertad cobró forma institucional en distintas áreas funcionales sino que, además, tenemos que partir de la base de que fueron distintas interpretaciones de este valor

[112] Véase desde el punto de vista jurídico Bernd Rüthers, *Das Ungerechte an der Gerechtigkeit* (3ª ed.), Tubinga, 2009.

[113] Esta jerarquización de lo "bueno" por sobre lo "correcto" la defienden, aunque bajo premisas distintas a las que expongo aquí, entre otros, Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., 1990 y "Werte und Normen", en Lutz Wingert y Klaus Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Eine Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt, 2001.

las que lograron encarnarse en tales esferas de acción institucionales. Solo entonces llegamos al punto en el que se perfila la segunda razón por la cual no deberíamos restringir el esbozo de una concepción de la justicia acorde con los tiempos a la fundamentación de principios puramente formales.

Al recorrer los distintos modelos de la libertad modernos hemos visto que se pueden distinguir claramente tres ideas centrales que, a su vez, contienen distintas hipótesis acerca de los requisitos socio-ontológicos del actuar libre individual. Mientras que la primera idea, la negativa, parte de la base de que para la libertad individual solo es necesaria una esfera protegida jurídicamente en la cual el sujeto pueda hacer y deshacer según preferencias, sin verificación ulterior, la segunda, la reflexiva, subordina esta libertad a la obtención de resultados intelectuales que, por otra parte, son pensados como ejecuciones normales de todo sujeto competente. Solo la tercera idea de la libertad, la social, acarrea condiciones sociales adicionales, porque la ejecución de la libertad está ligada al requisito de un sujeto bien avenido, que confirme el objetivo propio. Al enfatizar la estructura intersubjetiva de la libertad se está realzando al mismo tiempo la necesidad de instituciones mediadoras cuya función consiste en permitir que los sujetos estén informados de antemano de que sus objetivos están entrecruzados. Es decir, que la idea hegeliana según la cual la libertad individual debe ser "objetiva", dice fundamentalmente que son necesarias instituciones apropiadas, instituciones del reconocimiento mutuo, para contribuir a que el individuo realmente realice su libertad reflexiva. El volver a enlazar así la libertad a instituciones implica que una concepción de la justicia hecha a medida del valor de la libertad no puede ser desarrollada y justificada sin la presentación simultánea del aparato de instituciones correspondientes: la teoría no debe limitarse a la derivación de principios formales sino que debe salir a la realidad social porque solo allí se encuentran las condiciones bajo las cuales puede tomar forma el objetivo perseguido por ella de dotar a todos de la mayor libertad posible. Con otras palabras, es la referencia ética a la idea de libertad que hace necesario para una teoría de la justicia salir del marco puramente formal y atravesar la frontera con la materia social, puesto que para explicar qué significa para el individuo disponer de libertad individual se debe necesariamente nombrar las instituciones existentes en las cuales aquel puede realizar la experiencia del reconocimiento en una interacción con otros regulada normativamente.

Si resumimos estas dos razones que se oponen a una concepción de la justicia puramente formal, se ve en un primer bosquejo cómo se deberá proceder a continuación. El método de la reconstrucción normativa nos exige desarrollar las

condiciones de la justicia como una preparación gradual de aquellas esferas de acción de las sociedades democráticas liberales del presente en las que el valor de la libertad individual ha tomado forma institucional de manera específica, típica de una función. Pero, además, hay que considerar que en el curso de su desarrollo histórico esta idea de la libertad ha sido interpretada de distintas maneras, las que, a su vez, sugieren que se deben diferenciar estos complejos institucionales de acción nuevamente según el tipo de libertad encarnada en ellos. Sobre la base de estas diferenciaciones, que fueron presentadas en la introducción, es aconsejable distinguir complejos institucionales de la libertad negativa y de la reflexiva de aquellos sistemas de acción en los cuales tomaron forma institucional formas de la libertad social: mientras que las primeras dos esferas constituyen áreas de acción o de conocimiento en las cuales el individuo puede asegurarse de las posibilidades, aceptadas intersubjetivamente y ancladas socialmente, de retraerse del mundo de la vida social, solo el tercer tipo de instituciones realmente pone a disposición esferas de acción en las cuales se puede experimentar libertad social en distintas formas de la acción comunicativa. La falta de autonomía, el carácter de pura posibilidad de las libertades individuales que están encarnadas en las primeras dos esferas, se pondrá de manifiesto en el hecho de que cuando se las utiliza exclusivamente surgen típicamente patologías sociales;[114] en este sentido las peculiaridades de cada uno de estos sistemas de libertad no pueden ser explicadas sin esbozar al mismo tiempo las anomalías en el actuar social que se producen cuando se da una desvinculación de los mismos. Las esferas institucionales de la libertad social no se ven afectadas en absoluto por tales amenazas; aquí no puede darse la posibilidad de la desvinculación porque toda su existencia depende de la condición de que los sujetos se complementen mutuamente sobre la base de normas de acción compartidas y, por lo tanto, no pueden correr peligro de rigidizarse pasivamente en una única comprensión de la libertad.

En el curso de la introducción reconstructiva de estas condiciones de existencia de la libertad totalmente diferentes saldrá a la luz que las categorías del derecho por lejos no alcanzan para abarcar sus fundamentos de validez y sus formas sociales específicas. Gran parte de las estructuras portantes que se encuentran sobre todo en las esferas de la libertad social tiene el carácter de prácticas, costumbres y roles sociales antes que el de circunstancias jurídicas.[115]

114 Véase, para mayor detalle, parte A, cap. I, sección 3.

115 Formulado de otra manera y con más agudeza: mucho de aquello a lo que cada sujeto tiene un derecho en nombre de la libertad no puede ser otorgado en la forma de derechos positivos.

Cuanto más avanza la reconstrucción normativa siguiente, tanto mayor se vuelve la distancia a la esfera puramente negativa de la libertad, tanto más fuertemente, en consecuencia, se pondrán en juego conceptualizaciones que nacen de la tradición de la teoría social y de la sociología y no del contexto del derecho moderno. Así, se contradice a conciencia la tendencia a desarrollar los fundamentos de una teoría de la justicia solamente sobre la base de figuras jurídicas mentales. En los últimos años nada impactó de manera más fatal en los esfuerzos por llegar a un concepto de la justicia social que la disposición a convertir de antemano a todas las relaciones sociales en relaciones jurídicas, para luego poder abarcarlas más fácilmente en categorías de reglas formales; la consecuencia de esta unilateralización es que se ha perdido toda atención para el hecho de que las condiciones de la justicia pueden estar dadas no solo en forma de derechos positivos, sino también en la de adecuadas actitudes, formas de trato y rutinas de comportamiento. No disponemos de una gran parte de las libertades individuales, que deberían ser el prototipo de una idea contemporánea de justicia social, porque tengamos un derecho garantizado por el Estado sobre ellas; antes bien, ellas se deben a la existencia de un enmarañado entramado de prácticas y costumbres armonizadas de débil institucionalización, que nos proporcionan la experiencia de confirmación social o de una enajenación no forzada de nosotros mismos. El hecho de que estas condiciones de la libertad son difíciles de determinar y que se sustraen a categorizaciones jurídico-estatales, no debe ser motivo para eliminarlas simplemente del marco de una teoría de la justicia.[116]

[116] Entre los pocos autores que se han atrevido a acercarse a estas condiciones no jurídicas de la justicia social se cuentan, siguiendo el orden de importancia que han tenido para mi trabajo, además de Hegel, Émile Durkheim (sobre todo, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt, 1999, muy claramente en p. 46 [trad. esp.: *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, Buenos Aires, Schapire, 1966]), Andreas Wildt (*Autonomie und Anerkennung*, *op. cit.*), Alasdair MacIntyre (*Der Verlust der Tugend*, *op. cit.*) y Avishai Margalit (*Politik der Würde*, Berlín, 1997 [trad. esp.: *La sociedad decente*, Madrid, Paidós, 2010]).

B. La posibilidad de la libertad

I

Libertad jurídica

La teoría esbozada más arriba no debería desarrollarse aquí justamente desde las esferas sociales, que no pueden explicarse de manera completa y exhaustiva en conceptualizaciones jurídicas. Si bien puede ser que la libertad del individuo se realice en último término solo en este tipo de áreas de acción, el requisito para tener parte en ellas naturalmente está asegurado de antemano por una categoría de libertad de índole totalmente distinta. En las sociedades liberales, modernas hubo un extendido consenso desde un comienzo acerca de que los individuos solo pueden entenderse como personas independientes con una voluntad propia cuando cuentan con derechos subjetivos que les otorgan un margen de acción protegido por el Estado para explorar sus pasiones, preferencias e intenciones; de esta idea de que la base de todas nuestras libertades la constituye una autonomía privada garantizada jurídicamente poco ha cambiado hasta hoy. Sin embargo, cambió en los últimos decenios la extensión de estos derechos llamados "subjetivos", porque bajo la presión de movimientos sociales y argumentos político-morales se sumaron a las categorías originales, "liberales" en sentido

estricto, otras categorías, pensadas como complementarias. No obstante, estas ampliaciones no cambian nada del sentido ético y de la función social que le corresponden a tal "libertad jurídica" de la concepción de justicia sostenida aquí.

En la Europa de los siglos XVII y XVIII tuvo lugar gradualmente una positivización del sistema jurídico que debía superar el privilegio sin justificación normativa de los intereses estamentales creando una red de reglas sancionadas y garantizadas por el Estado que aseguraran la autonomía privada de todo ciudadano en igual medida. Por esta vía del establecimiento de un orden jurídico igualitario surge progresivamente una esfera de acción autónoma caracterizada por un tipo de normas que no exigen aprobación moral ni dependen de un acuerdo ético, sino que solo requieren de una aceptación puramente racional instrumental que, de ser necesario, es aplicable por el Estado mediante la coerción. Sin embargo, el Estado solo puede cumplir las amplias funciones que tiene que cumplir por deber al mismo tiempo producir los derechos positivos, implementarlos y controlarlos, y procurarse con ello una nueva fuente de legitimación en la voluntad mancomunada de todos los ciudadanos afectados por su actividad. En este sentido, con este nuevo sistema de libertades de acción subjetivas surge al mismo tiempo, en un proceso histórico paralelo peculiar, el Estado de derecho democrático, en cuyo marco los destinatarios de aquellos derechos positivos pueden entenderse a sí mismos simultáneamente como sus autores.[1] Si bien estos dos aspectos de las nuevas libertades surgidas se tocan entre sí, porque ellas están relacionadas de manera estrictamente complementaria, no se recomienda tratarlas juntas bajo la misma categoría de condiciones de justicia social, puesto que como destinatarios los sujetos pueden en principio hacer un uso puramente privado de los derechos que les fueron otorgados, uso que los libera de todas las exigencias de interacción social, mientras que como autores solo se pueden entender en activa cooperación con los otros camaradas jurídicos. Esta asimetría estructural explica el hecho peculiar de que el orden jurídico moderno, igualitario debe ser dividido aquí en dos esferas garantizadoras de la libertad, que debido a las diferencias en su arquitectura y su infraestructura quedan en los polos opuestos de nuestro intento de una reconstrucción normativa de la eticidad democrática: en su comienzo el sistema del derecho debe aparecer como desde el punto de vista de que les garantiza a los individuos una

[1] Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, 1992, caps. III y IV [trad. esp.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998].

autonomía privada en la que pueden replegarse detrás de todas las obligaciones de roles y lazos para explorar el sentido y la dirección de la marcha individual de su vida; y al final de nuestra reconstrucción (B. III.3.) el mismo sistema jurídico vuelve a aparecer desde un muy distinto punto de vista: otorgándoles a los ciudadanos socializados una autonomía colectiva en la que deliberan cooperando como sociedad civil qué derechos se han de otorgar mutuamente y cómo se los implementará. En este segundo significado activo, cooperativo, la institución del derecho moderno exige más que simplemente las maneras racionales instrumentales de acatamiento: depende, antes bien, de un circuito de actitudes, prácticas y convicciones democráticas, porque sin su existencia el impulso colectivo de actualización conjunta de los derechos se extinguiría. En este sentido el sistema jurídico, como una posibilitación de autonomía colectiva solo puede aparecer en relación con esferas institucionales de la libertad social, es decir, en el ámbito de lo que Hegel había llamado "eticidad".

Para poder entender el sentido ético de la libertad jurídica y así poder captar la categoría que tiene para una concepción de la justicia social es importante en primer lugar entender la función de sus elementos jurídicos esenciales para la constitución de la autonomía privada. La suma de los derechos subjetivos, como están formulados estos hoy, a comienzos del siglo XXI, puede comprenderse en su cohesión interna como el resultado de un esfuerzo por crear para el sujeto individual una esfera protegida de las intromisiones externas, tanto estatales como no estatales, dentro de la cual pueda explorar y probar su propia idea del bien sin la carga de las imposiciones comunicativas; por eso se oculta detrás de la libertad negativa que se garantiza aquí el derecho del individuo moderno a un descubrimiento puramente privado de su propia voluntad (1). Este modo de libertad, sin embargo, encuentra un límite en el hecho de que para determinar con precisión las propias metas es necesaria siempre una forma de interacción social para la cual la libertad jurídica no ofrece, justamente, ocasión; por esto, la libertad jurídica depende siempre para su realización real de complementaciones de la comunicación, de las que, por otra parte, amenaza con excluir al individuo debido a su estructura privatista (2). Lo incompleto de la libertad entendida como derecho individual se manifiesta, no obstante, sobre todo en el hecho de que cuando se recurre exclusivamente a ella surge sí o sí la tendencia a ahuecar y socavar la red existente de relaciones sociales, puesto que formular la propia libertad solo en forma de pretensiones legales no significa otra cosa que suponer que las obligaciones, vinculaciones y expectativas informales y no jurídicas son un bloqueo de la propia subjetividad (3).

1. Razón de ser de la libertad jurídica

Para Hegel ya el "derecho abstracto" –y con él la suma de todos los derechos subjetivos– parece tener la peculiar naturaleza dual de concederle al sujeto, hacia afuera, una forma por completo racional-instrumental de toma de decisiones para protegerlo con mayor efectividad, hacia adentro, en su capacidad de formar éticamente su voluntad. Desde la perspectiva de las personas participantes en una relación jurídica, la contraparte es un actor que posee la libertad de actuar según su "arbitrio" y por lo tanto de obedecer sus preferencias determinadas individualmente; pero desde la perspectiva interna de estos sujetos opacamente enfrentados, los derechos que se otorgan el uno al otro constituyen un manto protector detrás del cual pueden explorar sin castigo las partes profundas y las someras de su subjetividad. Para comenzar quiero explicar la ya sugerida naturaleza dual de los derechos subjetivos primero en su componente más extraño, el derecho a la propiedad, y luego desarrollar a partir de allí el hilo de la teoría de la justicia según el cual se puede determinar la esfera de la libertad jurídica hasta en los debates más recientes.

Entre los derechos subjetivos que constituyen un elemento esencial del sistema jurídico moderno se cuenta desde el principio, junto al derecho de libertad de contrato, el derecho individual a la propiedad. La orientación fuertemente económica de esta primera generación de derechos alimentó desde temprano la tendencia a ver en ellos sobre todo un medio instrumental para satisfacer la creciente necesidad de organización del sistema económico del capitalismo que crecía con rapidez; en primer lugar era Marx quien no veía en los derechos fundamentales liberales otra cosa que un puñado de instrumentos ideológicos mediante los cuales la clase dominante pretendía perpetuar las condiciones económicas de la propiedad y justificar una acelerada explotación del proletariado.[2] Con esta interpretación funcionalista, que se puede encontrar aun hoy aunque debilitada,[3] se pierde de vista que los derechos subjetivos contienen también la posibilidad de ser usados de una manera totalmente distinta; no en la libertad de contrato sino en el derecho a la propiedad es que Hegel dejó en claro qué características podría tener una interpretación ética de la sustancia de los derechos fundamentales liberales. Para Hegel el derecho fundamental de todas las personas (jurídicas) a disponer de propiedad privada no está fundamentado en la necesidad de poner a su disposición en igual medida los medios para una satisfacción de sus necesidades elementales;[4] según él, no es el derecho positivo el que tiene que velar por el "sustento" de los hombres sino el mercado de trabajo y bienes de la "sociedad burguesa" que solo satisface sus propias exigencias si asegura la supervivencia económica de sus participantes.[5] Según Hegel, el derecho a la propiedad privada encuentra su fundamentación razonable antes bien en el hecho de que le otorga a cada individuo la oportunidad de asegurarse externamente la particularidad de su voluntad en el objeto que le corresponde legítimamente. Lo que quiere decir, lo que significa, que Hegel ya tan tempranamente hable de un requisito de enajenación de la voluntad libre puede tal vez esclarecerse con la siguiente reflexión: en el sistema de los derechos positivos, que constituye la primera institución de la libertad en la Modernidad, los sujetos se reconocen como seres libres en la medida en que se atribuyen mutuamente la facultad de poder tomar distancia de todas las determinaciones de la propia voluntad y, por lo tanto, la facultad de prescindir de la vulneración del otro;[6] por consiguiente, existen los unos para los otros solo como personalidades abstractas, que pueden "abstraerse de todo"[7] y que están en condiciones de respetar las esferas individuales de la libertad de los otros camaradas jurídicos. Pero si el individuo se apropiara completamente de esta atribución, no podría entonces saber si es su "propia" voluntad la que es reconocida aquí como libre; como todos los demás, se concebiría como una "persona" que tiene la facultad de distanciarse de sus "apetitos" y sus "motivaciones casuales", pero no tendría forma alguna de identificarse como individuo concreto o voluntad individual. Para Hegel, el vacío que así se crea, lo llena un derecho que corresponde de igual manera a cada individuo de disponer de propiedad privada: para que su "libre voluntad" pueda ser una "voluntad efectiva"[8] al sujeto le debe corresponder un derecho, afianzado y protegido por el Estado, de tener una serie indeterminada de objetos a su exclusiva disposición.

[2] Véanse las reconstrucciones de Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt, 1991, pp. 253 y ss., y Gerald A. Cohen, *Karl Marx' Theory of History. A Defense*, Oxford, 1978, cap. VIII.

[3] Un ejemplo: Sonja Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Weilerswist, 2007.

[4] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1970, tomo 7, § 41 (*addendum*) [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004].

[5] *Ibid.*, § 49, § 236 (*addendum*).

[6] *Ibid.*, § 38.

[7] *Ibid.*, § 35 (*addendum*).

[8] *Ibid.*, § 45.

A pesar de que Hegel fluctúa un poco en sus formulaciones y a veces dice que la "voluntad libre",[9] otras veces que la "voluntad subjetiva"[10] se vuelven realidad en la propiedad, se puede reconocer claramente el impulso individualizante de su argumento: para impedir que el sujeto, en el medio de los imperativos de abstracción del derecho formal, no sea ya capaz de reconocerse como personalidad individual, tiene que corresponderle como derecho fundamental el poder de disposición exclusivo sobre una cantidad de cosas externas, inanimadas con las cuales puede asegurarse la individualidad de su voluntad. Sin embargo, no queda claro qué es lo que hace que estos objetos que constituyen la propiedad privada permitan que el individuo reconozca la individualidad de su libre voluntad; la respuesta hegeliana, por la cual la persona jurídica convierte "su voluntad en cosa"[11] en la propiedad o que en ella la hace "objetiva",[12] seguramente no alcanza para explicar satisfactoriamente la cuestión. Solo cuando, con Jeremy Waldron, se destaca en el concepto hegeliano de la "propiedad" la dimensión de la duración temporal, el argumento adquiere mayor inteligibilidad: un objeto de posesión privada puede encarnar una voluntad "individual" porque en él se puede reconocer con el paso del tiempo si las intenciones propias o los planes de acción se han transformado o si siguen siendo iguales.[13] Con una formulación que se aparta aún más de Hegel, se podría tal vez decir que en el espejo de un objeto confiado de manera permanente a la disposición privada se pueden registrar las transformaciones de la propia personalidad a través del tiempo; las cosas que pertenecen exclusivamente a uno permiten reconocer en las huellas de su tratamiento, en las formas de su uso, qué voluntad especial se encuentra escondida detrás de la "máscara protectora" (H. Arendt) de la persona jurídica.

En cuanto se desprende un poco estas reflexiones del contexto hegeliano y se las traslada al horizonte de problemas de los conflictos cotidianos, no es ya difícil dilucidar el significado ético del derecho a la propiedad. En un sentido totalmente profano, por medio de los objetos que ha reunido o a los que tiene un acceso exclusivo, una persona obtiene la oportunidad de someter a una revisión todos los lazos, todas las relaciones y todas las obligaciones que ha entablado en la historia de su vida, puesto que a la luz de los significados existenciales que estas

[9] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 50, § 52, § 57, § 65 (*addendum*).
[10] *Ibid.*, § 71 y § 71 (*addendum*).
[11] *Ibid.*, § 44.
[12] *Ibid.*, § 46.
[13] Jeremy Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford, 1988, pp. 370 y ss.

cosas han adquirido con el paso del tiempo, puede explorarse qué clase de vida se quiere llevar. No por otra cosa reivindicaba Virginia Woolf, casi utópicamente, el derecho de toda persona a tener una habitación propia,[14] y no por otra cosa la dimensión material de un derecho a la propiedad privada es siempre parte de la protección jurídica de la esfera privada.[15] En su alegato, Hegel dio por sentado que tal derecho se fundamenta en la tarea de confiarle al individuo el uso exclusivo de aquellos objetos con cuya ayuda puede experimentar su "verdadera" voluntad, lo "propio" de su existencia general como persona jurídica; la esfera "negativa" del proceso de toma de decisiones del todo opaco, que debe constituir el sistema de los derechos subjetivos, fue entendida por él como un margen de acción garantizado jurídicamente para autocuestionamientos éticos.

Con este primer resultado tenemos una clave para reconstruir normativamente el desarrollo de la ampliación de los derechos subjetivos desde los comienzos hasta el presente más reciente. Aunque los motivos sociales hayan sido muy distintos y los contenidos de conflicto moral-político muy dispares, las ampliaciones y las reformulaciones de los derechos liberales de la libertad siguen esencialmente la idea de abrirle a cada sujeto una esfera de libertad negativa que le permita salir del ámbito comunicativo de las obligaciones mutuas y replegarse a una posición del cuestionamiento y la revisión: lo que, en consecuencia, debe parecer hacia afuera para los otros sujetos jurídicos como una postura (jurídicamente permitida) de ponderación y de observación puramente estratégica, puede ser utilizado hacia adentro por el portador del derecho como ámbito libre para problematizar consigo mismo cuestiones éticas. Nos conmueven hoy, cuando se los compara con el despliegue que es necesario en nuestros días debido a las posibilidades tecnológicas del control y el seguimiento, los primeros intentos de otorgarles a todas las personas privadas mayores de edad una esfera de libertad jurídica: en la idea de la primera generación de los teóricos liberales de la libertad, los derechos subjetivos son derechos negativos que protegen el espacio de la acción individual, al fundamentar las reivindicaciones legales de abstención de la intromisión en la libertad, la vida

[14] Con gran belleza se refiere a esto Jeremy Waldron en "When Justice Replaces Affection: The Need for Rights", en *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, 1993, pp. 370-392.
[15] Véase también el capítulo "Das private Zuhause: lokale Privatheit" en el estudio de Beate Rössler, *Der Wert des Privaten*, Frankfurt, 2001, pp. 255-279, en el que, si bien no explora el derecho a la autonomía privada mediante el concepto de los "derechos subjetivos", llega a conclusiones similares en el contexto mencionado respecto de un derecho a la propiedad privada.

y la propiedad.[16] Pero rápidamente se hace necesaria una formulación más exacta de los derechos que deben estar asociados a la reivindicación de estar protegido frente a las intromisiones en la libertad propia; surgen, ante todo, impulsados por los acres enfrentamientos que tienen lugar a este respecto en los países anglosajones[17], los derechos exigibles individualmente a la libertad de religión, de expresión y de pensamiento, que juntos constituyen el núcleo del sistema jurídico liberal.

A primera vista no es fácil dilucidar en qué medida estos derechos subjetivos crearán un espacio de protección individual, dentro del cual el individuo pueda comenzar a indagar su idea del bien, puesto que lo que parece estar más protegido así es la manifestación y la práctica de una convicción ya fijada, pero no su exploración y su inspección precedentes. La conexión con la idea directriz según la cual los derechos subjetivos, en último término, sirven para posibilitar el autocuestionamiento ético se establece solo cuando, con John Stuart Mill, se ve el derecho afianzado por el Estado a la libertad de religión, de expresión y de pensamiento como el garante de un pluralismo amplísimo de ideas alternativas sobre el bien; entonces, la conjunción de estos derechos puede ser comprendida como condición institucional de la posibilidad de formarse mínimamente, a la luz de una multiplicidad de ideas de valores que compiten entre sí, una propia convicción respecto de qué clase de vida no se quiere llevar.[18] De la misma manera en que la autoconfirmación ética hace necesario tener un mínimo de propiedad privada, también requiere el trasfondo cultural de un horizonte rico en contrastes provenientes de diversas visiones de la vida buena y lograda; si faltan tales ideas alternativas, se le impondrían al proceso exploratorio del individuo estrechos límites porque le faltarían los impulsos intelectuales para imaginarse también otros objetivos totalmente distintos para la propia vida. Los derechos subjetivos que le otorgan a cada individuo la libertad de articular y defender públicamente sus convicciones de valores deben garantizar exactamente esta clase de pluralismo ético; al gozar todos del derecho afianzado por el Estado de

[16] Acerca del surgimiento y el desarrollo del moderno sistema jurídico-estatal de derechos subjetivos véase Helmut Coing, "Zur Geschichte des Begriffs 'subjektives Recht'" en Coing *et al.*, *Das subjektive Recht und der Rechtsschutz der Persönlichkeit*, Frankfurt, 1959, pp. 7-23.

[17] Günter Frankenberg y Ulrich Rödel, *Von der Volkssouveranität zum Minderheitsschutz. Die Freiheit politischer Kommunikation im Verfassungsstaat*, Frankfurt, 1981.

[18] John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Leipzig-Weimar, 1991 [trad. esp.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970]; véase Isaiah Berlin, "John Stuart Mill und die Ziele des Lebens", en *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt, 1995, pp. 257-296 [trad. esp.: "John Stuart Mill y los fines de la vida", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988].

que no se impida la manifestación de las ideas del bien, surge aquella corriente permanente de imágenes y visiones de la vida lograda que abastece con alternativas siempre nuevas al individuo en su autoconfirmación ética.[19]

En los últimos ciento cincuenta años, con la revolución de las tecnologías de la comunicación, se amplió mucho el margen de acción de la configuración privada de la vida y también mejoraron sostenidamente las posibilidades de acceso del Estado. Con estas transformaciones se puso en movimiento una espiral de negociaciones siempre nuevas en torno a la relación entre derechos subjetivos de la libertad y aspiraciones de seguridad del Estado, cuyo final no puede aún hoy verse; cada oportunidad ampliada del individuo de comunicarse con la ayuda de nuevas técnicas de comunicación, protegido del acceso de terceros, acerca de sus objetivos de vida individuales ha sido seguida de una arremetida de las autoridades de seguridad estatal para atravesar este muro tecnológico y hacerlo accesible al control potencial, fundamentada en la necesidad de protección.[20] El intento de los tribunales constitucionales de cumplir con la tarea de asegurar los derechos fundamentales individuales en los conflictos así delineados resultó, en las democracias liberales de Occidente, en el surgimiento de una serie de concreciones de los derechos subjetivos de la libertad: a la introducción del teléfono le correspondió después de algún tiempo el anclaje jurídico del carácter confidencial de las telecomunicaciones, a la ampliación de las posibilidades tecnológicas del Estado de recabar datos individuales personales le siguió inmediatamente un derecho subjetivo, exigible de protección de datos; la veloz difusión de Internet está hoy acompañada cada vez más por la institucionalización de derechos a la "autodeterminación informal" o a la "garantía de la confidencialidad y la integridad de los sistemas técnicos de información".[21] Especialmente esta última formulación deja en claro que el propósito normativo de los derechos subjetivos de la libertad se debe mantener a través de todos los desafíos del

[19] Véase nuevamente Rössler, *Der Wert des Privaten*, *op. cit.*, pp. 260-279.

[20] Véanse los análisis de orientación histórica hechos por Mary Ann Glendon, que comienza usando la fotografía para presentar la influencia de la evolución tecnológica en la ampliación y profundización de los derechos subjetivos: Mary Ann Glendon, *Rights Talk, The Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, 1991, cap. 3. Véase también, para todo este complejo temático, Judith Wagner DeCew, *In Pursuit of Privacy: Law, Ethics, and the Rise of Technology*, Ithaca, 1997.

[21] Acerca de este último derecho fundamental formulado en Karlsruhe el 27 de febrero de 2008 por el Tribunal Constitucional, véase Milôs Vec, "Ein neues Grundrecht auf der Höhe der Zeit", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28 de febrero de 2008, nº 50, p. 35. Acerca de toda esta problemática, véase Reg Whitaker, *Das Ende der Privatheit. Überwachung, Macht und soziale Kontrolle im Informationszeitalter*, Múnich, 1999.

desarrollo científico tecnológico: con Internet surgieron prácticas culturales de la comunicación virtual y de la simulación de roles que permiten, mucho más que antes, explorar y probar objetivos de vida alternativos; al mismo tiempo, al amparo de estas nuevas formas de uso también han aumentado las posibilidades de transmitir información que puede aparecer como anónima para difundir propaganda anticonstitucional o para organizar delitos. Si en vista del conflicto de objetivos asociado a ello, el tribunal constitucional alemán utiliza la formulación mencionada, según la cual el individuo goza de "una protección constitucional de la expectativa de confidencialidad e integridad", esto no significa otra cosa que la reactualización del viejo sentido de los derechos subjetivos de la libertad en este nuevo nivel de las tecnologías de la comunicación mediadas por la computadora: el derecho de los ciudadanos a saberse no observados cuando usan Internet solo puede ser limitado por el Estado bajo la rigurosa condición de que existan indicios comprobables judicialmente de que está en peligro un "bien jurídico de suma importancia".

Mientras que todas estas ampliaciones y reformulaciones en el ámbito del derecho positivo son fácilmente reconciliables con el sentido originario de los derechos subjetivos de garantizar a los individuos un margen de acción para la autoconfirmación ética, esto no vale ya para el posterior proceso de formación de nuevas clases de derechos.[22] Es manifiesto que la así llamada "primera generación" de derechos subjetivos , los derechos liberales de la libertad, tiene el significado normativo de permitirle al individuo adoptar una posición de autocomunicación puramente privada, protegida por el Estado; pero aún hoy los especialistas discuten encendidamente cómo se relacionan con ello las siguientes generaciones de derechos, cómo se conectan los derechos políticos de participación [*Teilnahme*] y los derechos sociales de participación [*Teilhabe*] con el núcleo original de los derechos de la libertad.[23] Para la tarea de una reconstrucción normativa de la relación jurídica moderna como se la llevará a cabo aquí la pregunta acerca de las circunstancias históricas y la secuencia temporal del establecimiento de las distintas clases de derechos es de poca importancia; antes bien, es central indagar qué dice la conexión normativa entre todas estas categorías jurídicas acerca de la clase de libertad individual que otorga globalmente el derecho positivo a nuestras sociedades. Desde el punto de vista delineado parece sensato entender primeramente la introducción de los derechos sociales como el intento de garantizar al individuo las condiciones materiales bajo las cuales puede ejercer más efectivamente sus derechos liberales de libertad.

[22] La división de los derechos subjetivos en "civiles", "políticos" y "sociales" se deben al determinante estudio de Thomas H. Marshall en el que investigó la expansión y la consolidación del estatus de ciudadanía tomando a Inglaterra como ejemplo: *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Frankfurt/Nueva York, 1992 [versión original: Thomas Marshall, *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press, 1992].

[23] Véase Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, pp. 103 y ss.

La estrecha conexión que se establece así entre las categorías liberales y las sociales de los derechos subjetivos no será de tipo empírico sino conceptual. No se afirmará que los sujetos del derecho tienen que ejercer los derechos sociales que le otorgan una participación en la riqueza social indefectiblemente como base material de ejercicio de sus libertades jurídicas; lo que se quiere decir es, antes bien, que el sentido normativo de estos derechos sociales surge de la tarea de posibilitarle materialmente al individuo practicar con eficacia la autonomía privada afianzada en los derechos liberales. En tiempos recientes ha sido sobre todo Jeremy Waldron quien ha estudiado de manera convincente en qué medida la idea normativa de la libertad jurídica solo se perfecciona con el otorgamiento adicional de derechos sociales: la idea de "tener" o "poseer" determinados derechos contiene ya conceptualmente la condición de contar también con las condiciones materiales que posibilitan el uso o la utilización de estos derechos.[24] En este sentido, los derechos liberales de la libertad remiten conceptualmente a una complementación con derechos sociales que les garantizan a los individuos la medida de seguridad económica y bienestar material que es necesaria para explorar de manera privada, retrayéndose de los contextos de cooperación social, los propios objetivos de vida. La diferencia con el derecho de propiedad privada reside en el hecho de que tales derechos complementarios de participación social [*Teilhabe*] no van a servir a la posibilidad de una visualización de los objetivos de vida establecidos hasta el momento sino a la liberación de las coerciones materiales que restringen de manera duradera la reflexión acerca de los objetivos de vida futuros. Cada arremetida para limitar estos derechos sociales o hacerlos depender de la buena conducta perfora la conexión normativa que tienen con la garantía estatal de la autonomía privada.

Más difícil de dilucidar que la muy estrecha conexión que tienen los derechos de la libertad liberales con los derechos sociales es, por supuesto, su asociación con todos los otros derechos que se agregaron más tarde y que deben asegurar la oportunidad de participación y conformación política conjunta. Mientras que las primeras dos clases de derechos levantan en principio un muro protector

[24] Waldron, *Liberal Rights*, *op. cit.*, sobre todo los ensayos 1, 10 y 13.

invisible detrás del cual la persona puede replegarse sobre sí misma, la tercera clase de derechos, en cambio, se orienta a superar el aislamiento así generado; todo el concepto de los derechos políticos remite a una actividad que solo puede ejercerse en cooperación o, al menos, en intercambio con todos los demás camaradas jurídicos. La diferencia entre los derechos de la libertad y los derechos sociales de participación, por un lado, y los derechos políticos de participación, por el otro, no tiene significado empírico sino conceptual: las primeras dos categorías de derechos solo se entienden y realizan cuando las pretensiones que ellos garantizan se aprovechan como oportunidades para construir un yo privado, mientras que la tercera categoría de derechos debe ser interpretada como una exhortación a la actividad ciudadana y, con ello, a la formación de una voluntad común. Esta diferencia fundamental se conecta con el hecho de que, según la categoría de derechos que reclaman, las personas jurídicas deben poder pensarse en dos roles muy distintos: en tanto se muevan dentro de la esfera privada constituida por los derechos de libertad y los derechos sociales de la participación, pueden entenderse a sí mismos como usufructuarios pasivos de las libertades que se les ha otorgado socialmente, pero si dejan este ámbito para reivindicar sus derechos políticos, deben entonces salir del rol del destinatario y meterse en el de autor, que les permite colaborar en la conformación cooperativa de los derechos que antes solo recibía pasivamente. La tensión entre la autonomía privada y la colectiva, que caracteriza al sistema jurídico liberal democrático porque es gestado y usado al mismo tiempo por sus portadores,[25] pasa en medio de las personas jurídicas: si estas utilizan la primera categoría de derechos adecuadamente y conforme a su sentido, entonces no pueden proceder como ciudadanos democráticos porque en lo privado se relacionan consigo mismos; pero si reivindican la segunda categoría de derechos adecuadamente entonces no pueden ya quedarse en una postura de autoconfirmación individual, porque tienen que participar de la práctica comunicativa de la formación de la voluntad común. Aquellos derechos sugieren que se debe volver a reflexionar acerca de la voluntad exclusivamente propia, que estos derechos intentan romper con la exhortación a la interacción democrática.

Esta asimetría, que es constitutiva de la relación jurídica de los Estados democráticos liberales, revela que los derechos políticos esencialmente generan un tipo distinto de libertad individual que lo que prevén los derechos liberales de la libertad. Habíamos visto que la libertad generada por la institucionalización

[25] Véase nuevamente Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, especialmente caps. III y IV.

de los derechos de la libertad y de los derechos sociales de participación consiste en la posibilidad de salir del espacio público de las obligaciones mutuas y replegarse en una posición de autoconfirmación puramente privada: como un muro protector estos derechos rodean al sujeto individual para crearle un espacio libre asegurado hacia afuera, que puede utilizar sin impedimentos para la indagación y verificación de sus propios objetivos de vida. Sin embargo, los derechos políticos parecen querer sacar a los mismos sujetos jurídicos de la esfera privada así circundada al darles una serie de posibilidades legales de formar parte activa de la construcción de la voluntad democrática e influenciar la legislación política; y cuanto más comprometidos estén los individuos con tal práctica común tanto más intensamente harán uso de una libertad que en su dependencia constitutiva de otros sujetos ya no tiene nada en común con la del repliegue a la esfera privada. El que este otro tipo de libertad pueda aumentarse gradualmente, como se acaba de afirmar, pone en evidencia ya una diferencia central respecto de la forma de libertad tratada hasta el momento: mientras que para la existencia de la libertad privada no tiene importancia el que los individuos la utilicen y cómo lo hagan, porque consiste en la oportunidad pura de autoconfirmación ética, la existencia de la libertad posibilitada a través de los derechos políticos depende totalmente del compromiso con que los sujetos hagan uso de ella. El motivo de esta dependencia surge del hecho de que aquí el ejercicio individual de la libertad respectiva depende de la actividad deferente de otros sujetos; no existe simplemente por el mero disponer de derechos subjetivos, sino que está ligado al grado de actividad con que los otros camaradas jurídicos defienden su realización. En este sentido, no se puede delinear satisfactoriamente el nuevo tipo de libertad así aludida en la forma de una simple lista de principios de derechos subjetivos; incluso cuando hoy las constituciones de todas las sociedades democráticas liberales contienen catálogos más o menos amplios de tales derechos de participación política, el sentido normativo de la clase de libertad que ellos posibilitan solo se puede explicar recurriendo a todas las actitudes y prácticas sociales necesarias para su realización común. En la categoría de los derechos políticos la relación jurídica remite a una esfera social de la libertad cuya condición de existencia es todo un conjunto de formas éticas de comportamiento.

2. Límites de la libertad jurídica

Con la autonomía privada, cuyo fundamento de existencia social está establecido por los derechos liberales de la libertad y los derechos sociales de participación, se forma en las sociedades modernas un determinado tipo de libertad

individual: hacia afuera, estos derechos afianzados por el Estado, respaldados por sanciones, protegen al individuo de las intromisiones del Estado o de otros actores, al tiempo que, hacia adentro, se le abre un territorio de verificación puramente privada de sus objetivos de vida. "Autonomía privada" querrá decir que un sujeto jurídico dispone de un espacio de protección aceptado universalmente y exigible individualmente que le permite replegarse de todas las obligaciones y ataduras sociales para recapacitar acerca de sus preferencias y orientaciones de valor individuales y establecerlas en una autorreflexión aliviada de este modo; en este sentido, la constitución de una esfera de privacidad individual conforma el núcleo de la libertad jurídica. El hecho de que esta esfera de la libertad no se componga solo de declaraciones e interpretaciones de normas sino también de reglamentos de acciones (sancionadas por el Estado) revela por qué se trata ya de un sistema de acciones institucionalizado.[26] Servirse de la libertad jurídica y practicarla significa participar de una esfera de acción socialmente institucionalizada que está regulada por normas del reconocimiento mutuo. Estos sistemas de acción deben cumplir con tres condiciones para poder ser reconocidos como esferas de una libertad a la que, en último término, solo se la puede entender intersubjetivamente:[27] en primer lugar, en un plano fundamental debe tratarse de sistemas institucionalizados, diferenciados de prácticas en las cuales los sujetos cooperan entre sí reconociéndose mutuamente con referencia a una norma compartida en común; en segundo lugar, esta relación paralela de reconocimiento tiene que consistir en una atribución mutua de estatus que habilite en la misma medida a los implicados a prever un comportamiento determinado de todos los demás y, en este sentido, a esperar una consideración normativa; y, en tercer lugar, tales sistemas de acción van acompañados de la constitución de una relación consigo mismo específica, que desemboca en la creación de las competencias y actitudes requeridas para la participación en las prácticas constitutivas.[28] Quiero aquí aclarar brevemente

[26] Véase Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, pp. 106 y ss.

[27] Le debo la aclaración de estas condiciones a Titus Stahl.

[28] Espero que las siguientes definiciones sirvan también para hacer desvanecer las objeciones que Christoph Menke ha presentado a mi interpretación de los derechos subjetivos siguiendo a Hegel en Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001, pp. 53-60: Christoph Menke, "Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine Sphäre der Anerkennung ist", en Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi y Martin Saar (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt, 2009, pp. 87-108. Aun cuando se explique el valor de los derechos subjetivos puramente a partir de la posibilitación de la libertad arbitraria individual, tengo la impresión de que su institucionalización social tiene que ver con el establecimiento de una esfera de reconocimiento, puesto que para concederse mutuamente una autonomía privada de este tipo, los sujetos ciertamente tienen que reconocerse el uno al otro la facultad de poder tratarse sin considerar los lazos de valor, respetando meramente un espacio de libertad negativa, es decir, muy abstractamente. En las siguientes páginas intento desarrollar este pensamiento.

estas tres condiciones para la esfera de la libertad jurídica y luego pasar a indicar las limitaciones y restricciones asociadas a ellas:

(a) Hegel, en su *Filosofía del derecho*, había ya visto el sistema del "derecho abstracto" como caracterizado por una clase especial de prácticas sociales que tiene lugar por una aceptación común de la norma: "*sé una persona y respeta a los demás como persona*";[29] sin embargo, a pesar de que su concepto específico de la propiedad hubiese admitido una interpretación más amplia, centró su atención ante todo en el caso especial, posibilitado por el derecho contractual, de las transacciones económicas. Si esta restricción se deshiciera luego, se vería que la institucionalización de los derechos subjetivos posibilita un tipo de interacciones sociales en las que los sujetos se encuentran abstrayéndose de los motivos y orientaciones de valor personales y, por eso, actúan suponiendo mutuamente intereses puramente arbitrarios: lo que mueve al otro, lo que lo lleva a actuar realmente no es importante aquí para la comunicación, de modo que todos los implicados tienen una variedad de posibilidades para esconder sus intenciones verdaderas y, dado el caso, para operar lúdicamente. La anonimización de las situaciones motivacionales y la coordinación puramente exitosa de los intereses visibles hacia afuera son los dos elementos centrales del nuevo tipo de interacciones sociales, posibilitado por el sistema de libertades jurídicas.[30]

(b) Esta forma anónima de la comunicación social solo puede tener lugar porque los sujetos involucrados se conceden mutuamente el estatus normativo de poder ejercer sin presión de justificación pública todas las acciones que son compatibles con el sistema de los derechos subjetivos: para decirlo con Hegel, se reconocen recíprocamente como personas que tienen el derecho a decidir por sí mismas, en el marco de las leyes existentes, qué propósitos quieren perseguir. Lo especial de esta forma del reconocimiento, que llamaremos "respeto personal",[31] es el hecho de que todas las motivaciones éticas y todas las razones

[29] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 36 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 56; en cursivas en el original].

[30] Para este tema, si bien no incluye el marco de una teoría ética de los derechos subjetivos: Helmuth Plessner, "Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus" (1924), en *Gesammelte Schriften*, tomo v, Frankfurt, 1981, pp. 7-133, especialmente pp. 79-94.

[31] Aquí véase Schmidt am Busch, *"Anerkennung" als Prinzip der Kritischen Theorie*, disertación inédita, Goethe-Universität, Frankfurt, 2009, especialmente cap. III.3.

personales quedarán sin ser verificadas por ella: sea lo que fuere que lleva a mi contraparte a actuar, sean cuales fueran las motivaciones que están en juego, como persona jurídica se me insta a respetar sus decisiones en tanto estas no vulneren los principios del derecho positivo aprobados por todos nosotros. Por supuesto, el respeto de las decisiones que solo se vuelven visibles en las acciones coordinadas jurídicamente de otro sujeto presupone el atribuirle a este la facultad y la disposición de hacerse responsable de todas las obligaciones así contraídas; en este sentido, la norma de reconocimiento tomada como base aquí contiene la expectativa mutua de ser tratado como sujeto que puede seguir las normas jurídicas voluntariamente, es decir, sin usar la violencia y con sensatez.

(c) En el proceso de establecer esta relación de reconocimiento surge aquella forma especial de la subjetividad que nosotros podemos llamar "persona jurídica". Por un lado, un sujeto de este tipo debe haber aprendido, dado el caso, a hacer abstracción de sus propias convicciones morales o éticas para que no tengan efecto de acciones en la interacción mediada jurídicamente con otros; las normas morales o los principios éticos considerados por separado como correctos deben poder ser puestos mentalmente entre paréntesis si la coordinación de acción posibilitada por el derecho ha de tener éxito. A la inversa, se le exige también al mismo sujeto que, a pesar de la opacidad de los verdaderos motivos y las verdaderas intenciones, crea que su contraparte está dispuesta a atenerse de manera autónoma a las normas jurídicas; esto presupone un alto grado de confianza por adelantado, control sobre sí mismo y tolerancia, porque las acciones legitimadas jurídicamente del otro deben ser aceptadas también cuando se sospeche que detrás de ellas hay actitudes que divergen de las propias convicciones, y que incluso se contradicen con estas. En general, la persona jurídica que alcanza una autoestima elemental al ser incluida en esta esfera del reconocimiento[32] debe haber aprendido a diferenciar, en sí misma y en todos los otros camaradas jurídicos, la superficie del fondo, manifestaciones permitidas de acción de intenciones que se encuentran detrás de ellas; se le exige una labor de diferenciación que, en situaciones extremas, puede demandar el sacrificio de la abnegación.

El esquema de comportamiento que con ello se les impone a los sujetos dentro de la relación jurídica es el de un actor solitario con objetivos que, en principio, son solo estratégicos: mientras el encuentro entre las personas sea solo en los

[32] Como resumen, véase Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, 1992, pp. 173-195 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

roles de portadores de derechos, es necesario que estas se ciñan mutuamente a una posición del puro influir sobre el otro para llegar a acordar con éxito la comunicación. Los implicados, por cierto, saben generalmente que detrás de sus intenciones identificables recíprocamente se encuentran otros motivos y otras convicciones muy distintos, que tienen algo que ver con la respectiva comprensión de sí mismos; pero el tipo de comunicación que tienen excluye la posibilidad de emplearla y, si fuera el caso, de exigir que se rinda cuenta por ella. En esta labor de neutralización del derecho se puede ver con claridad de manera incipiente cuál es necesariamente la principal incapacidad de toda libertad jurídica: el asegurar una forma de autonomía privada que solo puede ser aplicada y ejercida con sensatez cuando se abandona de nuevo la base del derecho, que le es propia, puesto que una ponderación de nuestros objetivos de vida, una confirmación real de lo bueno, solo la podemos lograr en una actitud que se diferencia de la del derecho en el hecho de que incluimos a los otros mental o realmente en nuestras ponderaciones como sujetos que, por su parte, tienen motivaciones éticas. La relación jurídica produce en la autonomía privada una libertad cuya base para una práctica exitosa no puede preparar; incluso se podría decir que el derecho propicia actitudes y prácticas de comportamiento que obstaculizan un ejercicio de la libertad por él creada.

Como hemos visto, los derechos sociales de participación y de la libertad afianzados con la ayuda del poder coercitivo del Estado sirven ante todo al propósito de garantizar a cada sujeto en igual medida un espacio de protección individual dentro del cual puede ponderar, verificar y probar a voluntad sus propios objetivos de vida; en cuanto no se trate de la seguridad de la vida y de la integridad física, estos derechos le han de facilitar al individuo ciertos espacios, ciertas operaciones y ciertas actividades en los que a nadie le está permitido entrometerse, incluso si se invocaran los objetivos más convincentes, con apoyo colectivo. Es inherente a la lógica de tales derechos individuales que tengan que construir la esfera de autonomía personal creada por sus tareas de protección como un territorio puramente privado, que solo se puede utilizar monológicamente; justamente por medio de aquella cada sujeto individual estará habilitado a salir de la red de la acción comunicativa y con ello se lo aliviará de la imposición de las obligaciones normativas. Para un actor que toma sus decisiones en virtud de esta libertad jurídica no debe tener importancia si las razones que él considera correctas pueden ser aceptadas también por la otra parte en la interacción; instado o alentado por los derechos que le corresponden a replegarse detrás de un muro protector, deberá decidir exclusivamente por sí mismo lo

que es bueno o correcto para su vida. Esto no constituye en sí una insuficiencia de la libertad jurídica; incluso cuando, en el siguiente paso, veamos que una desvinculación de la misma tiene necesariamente consecuencias patológicas en el comportamiento social (véase parte B, cap. I.3), le proporciona a cada individuo un elemento imprescindible para desprenderse radicalmente de todos los contextos de obligaciones sociales. Pero la postura que pueda adoptar el actor en esta posición jurídica hace imposible el acceso al mundo de los lazos y responsabilidades intersubjetivas; mientras se permanezca en el modo del puro cuestionamiento de obligaciones anteriores, mientras se ensayen planes de vida alternativos solo monológicamente, el individuo se encontrará en un vacío de decisiones y, con ello, en un estado de incertidumbre casi total. Ya el intento de revisar antiguos lazos o de anticipar nuevas obligaciones mentalmente demandaría salir de nuevo de la posición de la libertad jurídica para descubrir que las otras partes imaginadas en la interacción son algo más que solo actores con objetivos estratégicos: en cierta medida, tendrían que adoptar nuevamente la individualidad y el color de la historia de vida, que no poseen en tanto sean pensados solo como camaradas jurídicos con un trasfondo valorativo opaco. En este sentido, sobre la base de la libertad jurídica no es siquiera posible efectuar reflexiones éticas en el modo de diálogos y pedidos de consejo virtuales; antes tendremos que haber salido otra vez del rol de la persona jurídica para poder encarar estos intentos de una discusión desplazada hacia adentro de nuestros objetivos de vida. Los derechos subjetivos solo sirven para indagar y revisar nuestras ideas existentes del bien, pero no para preparar y formular nuevas.

Lo que vale para la ejecución de la autorreflexión ética tiene, por supuesto, un significado mucho mayor para todo paso en el mundo real de los lazos y dependencias sociales; en él no podemos simplemente seguir cualquier objetivo de vida y participar de interacciones sin haber salido antes de la esfera de la libertad jurídica; adoptando, por lo tanto, nuevamente obligaciones de justificación intersubjetivas. En lo cotidiano de la acción comunicativa no podemos oponernos a pedidos o reclamos de aportar razones para nuestras decisiones invocando tan solo tales libertades personales. Si bien en el mundo de la vida funcionamos usualmente por razones que compartimos de manera prerreflexiva con las otras partes en la interacción, cuando disentimos alguna vez, estamos obligados naturalmente a fundamentar nuestras divergencias. La utilización de los derechos subjetivos en esas situaciones tiene el sentido de anunciar la intención de una interrupción en la comunicación; no confiamos ya en que el debate discursivo de razones en conflicto tenga la fuerza de reparar una interacción

fallida, e invocamos, por eso, el derecho afianzado de seguir solamente razones subjetivas. Pero en tanto permanezcamos en esta posición no podremos siquiera aspirar a intentar realizar lo bueno para nosotros y nuestros objetivos esenciales; antes bien tendremos que suspender en cierta medida toda intención de autorrealización porque habremos resuelto influir en los demás solo estratégicamente y, por lo tanto, no considerarlos ya como socios en proyectos conjuntos, cooperaciones o relaciones.

En este sentido, la libertad jurídica no constituye ya como tal una esfera o un lugar de la autorrealización individual; si bien a través de ella se garantiza la posibilidad de suspender, cuestionar o finalizar los propios proyectos y lazos, no se abre la oportunidad de realizar bienes u objetivos. Por el contrario, en tanto un sujeto adopte el estatus de persona jurídica, no podrá ejecutar justamente la clase de reflexiones o actividades que constituyen el requisito de una realización de objetivos de vida: si alguien invoca el derecho afianzado por el Estado de libertad de expresión, se está refiriendo a los terceros que le refutan el derecho por fuerza de una manera que le hace imposible concebirlos como destinatarios de la enunciación planeada; quien para separarse de su cónyuge apela al derecho individual al divorcio, le está vedando a aquel toda oportunidad de discutir juntos, a la luz de las experiencias compartidas hasta el momento, los caminos de vida, que a partir de este punto se separan; y finalmente, aquel que demanda su derecho a libertad de expresión no va a poder empezar a hacer valer automáticamente sus convicciones en el marco público de la construcción de voluntad. La utilización de un derecho subjetivo crea solo una clase de estado de emergencia temporario en el cual aquello que sería esencial en el contexto de una conformación de vida autónoma es en cierto modo puesto fuera de foco o entre paréntesis. La persona jurídica no puede reflexionar acerca de los objetivos de vida importantes para ella o realizarlos de una manera necesaria para su autonomía ética, porque solo puede tratar a las otras partes en la interacción como actores con intereses estratégicos, a pesar de que las posiciones discursivas o los consejos de estas tendrían un peso determinante para las propias decisiones.[33] En este sentido, la libertad jurídica remite siempre

[33] Acerca del carácter intersubjetivo de la autonomía ética, véanse Jürgen Habermas, "Individuierung durch Vergesellschaften. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität", en *Nachmetaphysisches Denken* [trad. esp.: *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990]. *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1988, pp. 187-241, y Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt, 1995, especialmente pp. 57 y ss. [versión original: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992].

solo a una práctica de la deliberación ética o de la conformación de vida, para la que no puede aportar siquiera los requisitos necesarios de actitudes subjetivas y formas de trato; lo que aquella, en cambio, sí produce y asienta en la realidad social es el otorgamiento de una moratoria por la cual las decisiones pueden ser tomadas puramente de manera privada hasta que parezcan haberse restablecido las oportunidades de reanudar las rutinas de justificaciones y obligaciones mutuas del mundo de la vida.

Este carácter del todo negativo de la libertad jurídica, el hecho de que únicamente brinde una postergación de las decisiones personales pero que no posibilite su formación ética y su puesta en práctica en el mundo de la vida, se expresa de manera muy general en el hecho de que el valor de los respectivos derechos (subjetivos) resulta de requisitos intersubjetivos que ellos mismos no pueden generar en virtud de las actitudes y las posturas que fomentan.[34] Lo que se mostró anteriormente a modo de ejemplo para un pequeño círculo de tales derechos puede ser transferido directamente a toda la amplia gama de los derechos liberales de la libertad: a través de la protección jurídica de las minorías, de la garantía jurídica de la libertad de contrato o a través del afianzamiento jurídico de la privacidad en todo momento se debe posibilitar una praxis social cuya duración y cuyo funcionamiento dependan de que los sujetos implicados en cada caso mantengan relaciones no jurídicas entre sí o que se sientan obligados respecto de normas prejurídicas: los miembros de las minorías sociales evidentemente solo pueden sacar provecho de la prohibición jurídica de la discriminación si mantienen viva su propia cultura con la ayuda de prácticas cooperativas, los actores en el mercado económico solo pueden gozar de la libertad de contrato que se les ha reconocido jurídicamente si al mismo tiempo se saben vinculados a acuerdos, convenciones y normas que limitan su actividad, y los individuos solo pueden hacer uso de la protección jurídica de su esfera privada si pueden confiar en el trasfondo comunicativo de un mundo de la vida que no ha sido originado jurídicamente.[35] Se podría decir que el derecho debe generar una forma de libertad individual cuyas condiciones de existencia no puede ni generar ni mantener; vive de la relación puramente negativa, disrruptiva con un contexto de práctica ética que se nutre de la interacción social de sujetos que no cooperan jurídicamente.

[34] Véase Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986, especialmente cap. 10.
[35] *Ibid.*, pp. 250-255, para ver todos estos ejemplos.

3. Patologías de la libertad jurídica

En el contexto de la teoría social podemos hablar de "patología social" siempre que nos enfrentemos con acontecimientos sociales que lleven a un deterioro de las capacidades racionales de los miembros de la sociedad de participar de formas decisivas de la cooperación social. A diferencia de las injusticias sociales, que hoy consisten en condiciones no necesarias de exclusión o de menoscabo de las oportunidades de participar en pie de igualdad en el proceso de cooperación social, tales patologías operan a un nivel más alto de la reproducción social, en el que importa el acceso reflexivo a los sistemas primarios de normas y acciones: en aquellos casos en que algunos o todos los miembros de la sociedad, por causas sociales, no están más en condiciones de entender adecuadamente el significado de estas prácticas y normas podemos hablar de "patología social". En este sentido, los desvíos o las perturbaciones a las que se hace referencia representan, según una propuesta de Christopher Zurn, "*second-order disorders*";[36] se trata de déficits de la racionalidad que consisten en que convicciones o prácticas de un primer nivel no pueden ya ser ya apropiadas o usadas adecuadamente en un segundo nivel por los implicados. Tales patologías, ciertamente, no deben ser interpretadas como una acumulación social de patologías individuales o de perturbaciones psíquicas; quien no está en condiciones de comprender el uso racional de una determinada práctica social institucionalizada no tiene una enfermedad psíquica sino que ha desaprendido, debido a influjos sociales, la práctica adecuada de la gramática normativa de un sistema de acciones que, en realidad, es conocido intuitivamente.

Los síntomas en los que se reflejan estas patologías sociales tampoco se expresan, por lo tanto, en la forma de comportamientos individuales extravagantes o deformaciones caracterológicas; antes bien se expresan en que los miembros de determinados grupos desarrollan tendencias a la rigidez en el comportamiento, a la inflexibilidad en su comportamiento social y en la autorrelación, que se manifiestan en estados de abatimiento o desorientación difíciles de comprender.[37] Son tales estados de "consternación reflexiva"[38] los que nos proporcionan los primeros indicios de la existencia de una patología social. Sin embargo, solo rara vez encontramos síntomas de este tipo directamente en la forma de resul-

[36] Christopher Zurn, "Social Pathologies as Second-Order Disorders", en Danielle Petherbridge (ed.), *The critical theory of Axel Honneth* (por aparecer).
[37] Véase Georg Lohmann, "Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen", en Hinrich Fink-Eitl y Georg Lohmann (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt, 1993, pp. 226-292.
[38] *Ibid.*, p. 289.

tados de relevamientos empíricos: los instrumentos de análisis de la investigación sociológica, aun cuando se los usa cualitativamente, son en general muy poco sutiles como para poder sacar a la luz estados de ánimo difusos o condiciones colectivas de tal tipo. En este sentido, el mejor camino para diagnosticar tales patologías sigue siendo, como en la época de Hegel o del joven Lukács,[39] el análisis de los testimonios estéticos en los que tales síntomas se presentan indirectamente: las novelas, las películas o las obras de arte contienen aún el material a partir del cual obtenemos de manera primaria conocimiento acerca de si en nuestra época se pueden detectar tendencias de una deformación reflexiva, de un nivel superior, del comportamiento social y cuán difundidas están.

El sistema institucionalizado de la libertad jurídica representa, por lo tanto, una puerta de entrada para tales patologías, dado que exige de sus participantes un alto grado de abstracción y, por eso, invita habitualmente a interpretaciones erróneas; hace falta solo un rápido aumento de las opciones de acción en la vida social cotidiana para llevar a que los sujetos, para descargarse, se aferren a sus atribuciones jurídicas y conciban su propia libertad, en último término, solo como una formalidad jurídica de este tipo. El significado de la comunicación transmitida por medio del derecho es malinterpretado debido a una unilateralización de este tipo, dado que se deja de tener en cuenta que se deben garantizar solo las oportunidades del rechazo temporario de las obligaciones de acción intersubjetivas, no así de las alternativas de conformación de la vida; en vez de comprender el sentido negativo asociado a la libertad jurídica, se toma a esta por el todo y se la eleva a exclusivo punto de referencia de la propia comprensión de sí mismo. Hegel, en su *Filosofía del derecho*, ya había observado tendencias de una desvinculación de la libertad jurídica, pero sobre todo tenía sus ojos puestos en personalidades singulares, que se aferran rígidamente a sus atribuciones jurídicas, siguiendo el modelo del "Michael Kohlhaas" creado por Kleist;[40] en cambio en la actualidad, cuando la juridificación de las relaciones sociales ha aumentado mucho respecto de tiempos anteriores, tales patologías parecen haber superado ya el umbral de los acontecimientos aislados y haber tomado un carácter casi endémico. Con el aumento de la incapacidad de comprender adecuadamente el significado primariamente negativo, postergante, de los derechos subjetivos, las formas de manifestación de los correspondientes síntomas de

[39] Véase Georg Lukács, *Die Seele und die Formen* [1911], Neuwied/Berlín, 1971 [trad. esp.: *El alma y las formas. Teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1974].

[40] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 37 (*addendum*).

comportamiento se han ampliado, por cierto, sustancialmente: no nos enfrentamos ya con fenómenos de una intransigente y rígida adherencia a las propias atribuciones jurídicas, sino que nos encontramos frente a los efectos secundarios del abuso de la libertad jurídica, como el que se da en la perenne postergación de las obligaciones de acción o en la exclusiva orientación hacia una imagen jurídica de la sociedad.

Para brindar aquí solo un primer panorama voy a intentar diferenciar dos formas contemporáneas de una patología de la libertad jurídica. Tengo la impresión de que en el caso de rupturas o disputas sociales podemos observar, en primer lugar, que las partes tienden a aferrarse de tal modo al rol del portador de derechos que el potencial de arbitraje de la acción comunicativa y, con ello, el motivo original de la disputa muchas veces necesariamente quedan olvidados: lo que se concibe como la libertad propia es definido, en último término, tan solo por la suma de los derechos de los que uno dispone, razón por la cual se puede hablar del trastocamiento de un medio en un fin en sí mismo de toda acción (a). Una segunda forma de la patología de la libertad jurídica es, más bien, de tipo indirecto porque consiste esencialmente en la función de modelo que tiene la idea de libertad establecida en esta esfera para el descubrimiento cada vez más difícil de la identidad: la idea de descargar a la propia acción de las obligaciones intersubjetivas por un corto intervalo de tiempo bajo la protección del derecho es despojada de sus límites temporales en tales casos y es tomada como único punto de referencia de la propia comprensión de sí mismo; lo que aquí se entiende como prototipo de la libertad individual, no está definido por los derechos subjetivos mismos sino por su modelo de suspensión, de modo que se puede hablar de un trastocamiento de un medio en un ideal de vida personal (b). En ambos casos parece residir la causa de la perturbación que ocurre en cada caso en la incapacidad de los actores de entender y poner en práctica adecuadamente el sentido de los márgenes de acción que les abre el derecho: en vez de ver allí la oportunidad de deshacerse transitoriamente de todas las imposiciones comunicativas de justificación y de realizar mientras tanto las propias intenciones orientándolas al éxito, se malinterpreta la interrupción de la comunicación concedida como forma de coordinación de todas las demás interacciones. Mientras que en el primer caso esta desvinculación origina una reformulación progresiva de las cuestiones y necesidades propias en puras atribuciones jurídicas de modo que de toda la subjetividad solo queda la envoltura de la persona jurídica, en el segundo caso va acompañada de una postergación indefinida de toda decisión vinculante y, en este sentido, solo permite que surja una personalidad jurídica formal.

(a) Si "Michael Kohlhaas", de Heinrich von Kleist, es representativo de un tipo de personalidad cuya sensibilidad jurídica, al comienzo aún relativamente intacta, se va absolutizando progresivamente a medida que experimenta intrigas y acosos y finalmente se convierte en un ser vengativo, hoy en día, en vista de la cotidianidad y la transformación en rutina de una jurisprudencia en gran medida imparcial, neutral respecto de las clases sociales, ya no se puede hablar de que esta absolutización excepcional del pensamiento del derecho sea típica. Kohlhaas, por cierto, entiende incorrectamente el sentido del sistema recién establecido de la libertad jurídica ya en el momento en el que toma la experiencia de la injusticia disfrazada de forma jurídica como motivo para su cruzada de venganza personal, pero tal escalada dramática no es por cierto lo que tenemos ante nosotros cuando mirando al presente hablamos de una desvinculación de la personalidad jurídica. Aquí, la injusticia no sufrida es la razón para aferrarse rígidamente a los propios derechos, la consecuencia motivacional no es la venganza; en la actualidad, en cambio, nos enfrentamos a menudo con la disposición, que exteriormente no llama la atención, de replegarse en la carcasa de los derechos subjetivos y de presentarse ante los demás, finalmente, solo como persona jurídica. Por qué la institución de la libertad jurídica ganó tanto poder de conformación en las últimas décadas, por qué se ha convertido para los sujetos frecuentemente en un principio determinante de la comprensión de sí mismos, es algo que no se puede explicar con facilidad sociológicamente; el proceso de juridificación creciente de ámbitos de vida que antes estaban ampliamente organizados comunicativamente debe haber tenido la mayor influencia; por cierto debe considerarse además el efecto "ideológico" de la creciente orientación de los discursos políticos al medio del derecho.

El proceso de juridificación, que desde los años sesenta empieza a abarcar la familia, la escuela, el esparcimiento y la cultura con el objetivo de brindar protección estatal a la parte que sea más vulnerable en cada caso, llevó en poco tiempo a que los participantes de estas esferas antes reguladas informalmente ahora empiecen a entenderse a sí mismos como portadores de derechos:[41] allí, donde estaban acostumbrados a comunicarse ante todo recurriendo a valores, normas y costumbres compartidas, pueden ahora, en grado creciente, adoptar mutuamente una actitud estratégica para imponer jurídicamente sus intereses

[41] Véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo 2, Frankfurt, 1981, pp. 525-547 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, tomo II: *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987]. Además, véase Rüdiger Voigt (ed.), *Verrechtlichung*, Frankfurt, 1980.

amenazados frente a las otras partes en la interacción. Por supuesto, esta situación tiene en un primer momento para cada individuo la ventaja de que en caso de conflictos o de vulneraciones inminentes se puede insistir en verse descargado de las obligaciones de acción existentes y obtener así una moratoria para revisar los lazos vigentes; la libertad de aquellos que antes se sabían vinculados a reglas informales de interacción crece exactamente en la extensión del margen de acción negativo que consiste en no tener que seguir, al menos por algún tiempo, las normas y valores reinantes en las respectivas esferas de acción. Cada paso adicional en la juridificación de los ámbitos de la vida que antes estaban organizados solo comunicativamente aumenta, consecuentemente, la libertad jurídica del individuo. Pero solo agregando a estas tendencias también el proceso simultáneo de dirimir las cuestiones públicas cada vez más en el terreno del derecho podamos tal vez explicar por qué se pudo llegar a la primera forma de una patología de la libertad jurídica: que en las democracias liberales de Occidente, cuando hay disputas y conflictos sociales, los sujetos cada vez más tienden a planear sus acciones desde el punto de vista de sus perspectivas de éxito frente a un tribunal, y entonces van perdiendo progresivamente el sentido para los asuntos y propósitos que no pueden articularse jurídicamente.

Desde un comienzo se observó que una cara oscura de la creciente juridificación era el hecho de que por la judicialización de los ámbitos de vida comunicativos todos los implicados directa o indirectamente son forzados, sin que se den cuenta, a adoptar una actitud objetivante frente al acontecer de la interacción, altamente individualizado: la subordinación de los procesos del mundo de la vida al medio del derecho lleva a la coerción de prescindir de las experiencias concretas de los participantes, de permitir que sus necesidades solo valgan en la medida en que se ajusten al esquema de intereses de tipificación general y, así también, de disociar, en general, contextos de vida comunicativos.[42] Tan pronto como tales coerciones de abstracción se escapan de los límites de los tribunales y empiezan a afincarse en la cotidianidad social, se impone aquí sucesivamente un modo de comportamiento en el que los sujetos aprenden a observar sus propias intenciones y las de sus contrapartes según su utilidad jurídica: la facultad de distinguir entre primer plano estratégico y trasfondo del mundo de la vida de la contraparte en la interacción se pierde, y solo queda la persona como suma de sus atribuciones jurídicas. Al final de tal cambio de actitud puede encontrarse la convicción de que mi libertad y la de todos los demás tiene exactamente la extensión

[42] Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo 2, *op. cit.*, pp. 544 y ss.

que es compatible con los requerimientos de abstracción del derecho y que, por eso, no va más allá de sus límites de descripción tipificadora; en vez de las necesidades individualizadas se hacen valer solo intereses generalizables, en lugar de recurrir a normas y valores armonizados solo se recurre a principios conformes con el derecho, a la hora de la resolución de conflictos aparecen rápida y casi exclusivamente los procedimientos de conciliación judicial.

La dinámica de una patología social de este tipo, que me parece típica del sistema de acción del derecho, se presenta convincentemente aún hoy en la película *Kramer vs. Kramer*.[43] Incluso cuando la película tenga una serie de flaquezas narrativas (por ejemplo, cuando deja sin justificación el motivo por el cual la esposa quiere separarse), y haya así dado pábulo, probablemente, en su época, a prejuicios respecto de las aspiraciones de emancipación femenina, logra ocasionalmente dar la impresión de los efectos que tiene sobre la personalidad y las intenciones de los protagonistas la permanente anticipación de la compatibilidad jurídica que puedan tener sus acciones. No es la posición de la cámara o incluso la específica secuencia de las imágenes, es decir, no es la forma estética la que se convierte en el medio decisivo de diagnóstico, sino únicamente la trama misma: solo en este plano no formal sino puramente narrativo la película ilustra el proceso de la metamorfosis de individuos en puras máscaras de carácter del derecho. El trastocamiento que se señaló es especialmente plástico en el momento en que Ted Kramer se entera a través de su mujer, Joanne, de la que ya se divorció, que esta ha decidido finalmente, y en contra de sus planes originales, disputar judicialmente la custodia del hijo que tienen ambos; desde ese momento, el marido, como guiado por una mano invisible, empieza a calcular todas sus acciones cotidianas teniendo en cuenta si podrían influenciar de manera positiva la decisión del juez. Después de que su empresa lo despide, está dispuesto a aceptar un trabajo con un salario mucho más bajo únicamente porque el puesto fijo puede probar su capacidad para el ejercicio de la custodia; el accidente que sufre su hijo, del cual no es culpable, es de pronto percibido retrospectivamente solo como factor incriminatorio para el futuro juicio; incluso, toda la interacción con el niño se desplaza hacia la perspectiva de un cuidado, un amor y un apego que puedan ser públicamente demostrables. De esta manera, no solo el protagonista masculino sino también el espectador empieza a vacilar acerca de si las acciones que se ejecutan son en último término la expresión de sentimientos realmente vividos o son ya pruebas de un buen comportamiento que puedan ser utilizadas en el proceso judicial; y la reserva de que puede tratarse solo de esto último, de que los actos comunicativos ya estén impregnados de la intención no consciente de la compatibilidad con el derecho, incluso de la validación de la propia rectitud, lleva así rápidamente las de ganar. Lo logrado y convincente de la película es que le permite al observador anticipar en sí mismo la metamorfosis presentada: al seguir la acción experimentamos en nosotros mismos qué sería convertirse en un sujeto que se entiende a sí mismo en todos sus asuntos definiéndose a partir del derecho y moviéndose hacia él.

[43] *Kramer vs. Kramer*, Columbia Pictures, 1979, director: Robert Benton.

Si bien esta película puede contener algunos rasgos y momentos de tensión máxima que se deben sobre todo a la carga emocional de un litigio por custodia, se ve con claridad y de forma generalizable qué curso puede tomar la primera patología de la libertad jurídica: los padres, que por el derecho que demandan se ven instados a pensar en la consecuencia de cada paso dado sobre el futuro fallo judicial, pierden de vista durante el transcurso del conflicto que detrás de sus intenciones perceptibles de éxito siguen existiendo necesidades y dependencias comunicativas; cuanto más permanentemente se saque de foco el trasfondo del mundo de la vida, cuanto más se incluya a los demás implicados en este proceso, tanto más grande será la tendencia a considerar posible solo la clase de interacción estratégica que el derecho reconoce como una forma legítima de la interrupción de la comunicación. Por este camino así delineado, lo que en su sentido verdadero está pensado solo como una habilitación del rechazo temporario de las obligaciones del mundo de la vida se trastoca convirtiéndose en un modo de la acción cotidiana: en vez de orientar la propia acción siguiendo razones que potencialmente podrían ser compartidas por las otras partes en la interacción, se la entiende solo como una ejecución de ponderaciones y propósitos puramente privados: la libertad negativa, que el derecho abre como una oportunidad, se ha convertido en un estilo de vida.

Sin embargo, el caso especial tomado aquí para explicar la forma en que se desarrolla esta patología no debe inducir a responsabilizar a los individuos implicados por la interpretación errónea de sus prácticas jurídicas. La causa de esta disposición tan difundida a tomar íntegramente la perspectiva de la libertad jurídica, de forma que se pierden de vista los requerimientos del actuar intersubjetivo, está situada en la tendencia social a asignarle casi automáticamente al sistema jurídico la tarea de resolver las rupturas y los conflictos sociales: casi no se exploran vías institucionales de arreglo de conflictos; de manera creciente el lenguaje del derecho atraviesa la esfera público-política; ya en la educación y en la enseñanza en las escuelas se hace referencia a las necesidades cada vez más

en forma de reclamos jurídicos.[44] Con este otorgamiento social de privilegio al medio del derecho, esta estilización que lo eleva a la categoría de instrumento más apropiado para la resolución de conflictos, es para el individuo cada vez más difícil dilucidar adecuadamente la necesidad de complementariedad de las oportunidades y libertades establecidas: como si fueran la totalidad de la autonomía que se nos concede en lo social, no permiten reconocer que siempre dependen de que se las remita al flujo de la comunicación del mundo de la vida.[45] De manera más marcada que en la conformación del mero carácter jurídico, la posición privilegiada del medio jurídico se refleja en una segunda patología; esta no consiste en la desvinculación social de formas de actuar jurídicas, sino en la imitación de su carácter postergante, permanente y exclusivamente disruptivo.

(b) Tal vez suene un poco desatinado describir también al tipo social de la personalidad indecisa, inhibida en la acción, como el resultado de una patología de la libertad jurídica; en las novelas de la Modernidad clásica, en definitiva, siempre ha existido una buena cantidad de personajes que sufren de inhibición de la acción o que no están en condiciones de constituir una voluntad. Mientras que en estas obras antiguas eran principalmente tesituras nihilistas las causantes de la indeterminación individual –basta pensar en Chéjov– al tipo contemporáneo del que se deja llevar o del indeciso parece faltarle todo trasfondo de una carencia de valores y convicciones con los que pueda haber identificación;[46] extrañamente, no se detectan rastros de una intranquilidad debida a falta de fuerzas vinculantes, ni de una crisis de sentido, sino solo la postergación despreocupada, a menudo ironizada, de toda decisión profunda. Como en las figuras clásicas de la personalidad inhibida en la acción, vacilante, en este caso también se trata en un primer momento de la incapacidad de constituir una voluntad; no es una voluntad débil, no es la incapacidad de poner en práctica las propias convicciones, sino que se trata de un fenómeno de falta de voluntad.[47] Pero más allá de este elemento aparentemente común, las figuras contemporáneas que tienen tal indecisión se distinguen por la ausencia de toda conciencia de crisis: no se ven ni alteradas ni intranquilizadas por su falta de aspiraciones duraderas; antes bien parecen haberse acomodado en la situación de un puro aplazamiento de las decisiones. El surgimiento de este nuevo tipo solo se puede explicar, en mi opinión, si tenemos en cuenta que el ideal de la libertad jurídica puede desplegar una fuerza que marca la personalidad incluso más allá de su propia esfera de soberanía: lo que aquí constituye el carácter formativo no es la orientación exclusiva de las propias acciones hacia los derechos dados en cada caso, sino el modelo de la liberación de toda obligación comunicativa que conceden aquellos en el caso de un conflicto.

Según esta tesis, la idea de la libertad asociada al derecho moderno no solo puede ser mal entendida en el sentido de que los derechos subjetivos pensados como garantías de protección aparecen en el lugar de toda orientación de acción mediada intersubjetivamente; en tales casos los sujetos, así lo hemos visto, se limitarán de tal modo a seguir consideraciones y propósitos puramente privados que al final solo se comportarán como personas jurídicas de actitud estratégica y perderán la conexión con las prácticas comunicativas de su entorno social. Una segunda posibilidad de entender mal la libertad jurídica es perpetuar y cultivar el rechazo de los lazos vinculantes como tales sin llenar el vacío que dejan con derechos subjetivos; en tales casos se toman por el todo no las opciones de acción admitidas jurídicamente sino la postergación y la interrupción de toda imposición comunicativa, de modo que ya la constitución de aspiraciones y convicciones duraderas no puede prosperar. La patología social que surge de ellos se manifiesta en la formación caracterológica designada por la indecisión y el dejarse llevar: la subjetividad del individuo no se ha solidificado como persona jurídica, sino que solo ha calcado el carácter suspensivo del derecho al mantenerse libre de toda decisión vinculante.

Casi ninguna obra literaria de los últimos años ha logrado representar tan gráficamente esta clase de patología como aquella novela cuyo autor mismo ya le asignó el título *Indecisión*.[48] Con Dwight Wilmerding, Benjamin Kunkel presenta un héroe negativo que no logra dar forma a convicciones o intenciones que duren más de un día. Este joven, que creció en un ambiente universitario, no se

[44] Véanse respecto de estas manifestaciones las descripciones, que en algunos puntos son muy partidistas y se refieren solamente a los Estados Unidos, hechas por Philip K. Howard, *The Collapse of the Common Good: How America's Lawsuit Culture Undermines our Freedom*, Nueva York, 2002, y *Life without lawyers: Liberating Americans from too much law*, Nueva York, 2009.

[45] Philip Roth logra una formulación casi clásica de la perspectiva de una personalidad jurídica pura cuando su protagonista, Marcus Messner, pronuncia un alegato de defensa cuando conversa con el decano de su facultad. Véase Philip Roth, *Empörung*, Múnich, 2009, pp. 90 y ss. [trad. esp.: *Indignación*, Madrid, Debolsillo, 2010].

[46] Véase, respecto del "que se deja llevar", Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Múnich/Viena, 2001, pp. 84-90.

[47] Para entender esta diferencia, véase, por ejemplo, Juliane Rebentisch, "Der Demokrat und seine Schwächen. Eine Lektüre von Platons Politeia.", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57 (2009), nº 1, pp. 15-36.

[48] Benjamin Kunkel, *Unentschlossen*, Berlín, 2006 [trad. esp.: *Indecisión*, Madrid, Destino, 2007].

contenta con aceptar su falta de decisión, que se le está volviendo cada vez más una carga; como si fuera un sucedáneo de sus inexistentes aspiraciones va desarrollando un deseo verdaderamente obsesivo de dar con el origen de su alteración. Cuando finalmente no encuentra en la expresión "abulia crónica" otra cosa que el nombre médico para su "indecisión", sin que sus causas se le hayan aclarado, se deja convencer de participar como sujeto de prueba en experimentos con un antídoto similar a las drogas. Después de que se determina que este intento de curación también ha fallado estrepitosamente, la novela termina donde empezó, es decir, con la absoluta falta de voluntad de su héroe; sin embargo, ahora, después de su desafortunada historia de formación, se ha enriquecido con el conocimiento de que también su amada tiene un padecimiento similar.

Seguramente, mucho en esta novela da la impresión de haber sido escrito para hacer un caprichoso diagnóstico de época; otra serie de relatos del presente pueden presentar más convincentemente el estado de ánimo opresivo de la indecisión y de la desorientación porque no hablan continuamente de este.[49] Pero como primera prueba, muy ilustrativa, de la tesis de que tales patologías tienen hoy un rol muy importante en la autocomprensión individual, el libro de Benjamin Kunkel, sin dudas, sirve; al menos en su experiencia subjetiva, para un número creciente de individuos parece tener validez en la actualidad que se sienten carentes de voluntad de una manera peculiarmente poco dramática, porque les falta lazos de valor y convicciones profundas, que produzcan una continuidad. Ahora bien, hay que dar un paso más para llegar de este diagnóstico a la afirmación de que tales alteraciones de la relación consigo mismo surgen de un malentendido general de la libertad jurídica; aquí, a falta de mejores argumentos, podemos ayudarnos solo con especulaciones en las que recurriendo a la fantasía sociológica se intenta encontrar las posibles causas de la patología esbozada.

El proceso de progresiva juridificación que mencionamos antes se extiende hoy al derecho de familia y de la educación y ha incursionado en el horizonte de experiencias de los jóvenes; con mayor frecuencia que antes los niños y los adolescentes pueden experimentar que los lazos existentes se abandonan tan pronto como conflictos con connotaciones jurídicas sean inminentes, que actitudes estratégicas toman súbitamente el lugar de orientaciones comunicativas cuando afloran hechos de relevancia jurídica. No es que la acumulación de percepciones de tales momentos en que se interrumpe la interacción sea suficiente para que necesariamente surja la sensación de que toda aspiración y toda obligación de largo alcance son inútiles; la experiencia siempre posible de ejemplos contrarios, del valor de satisfacción que tienen identificaciones que superan el momento, puede contribuir a impedir que se constituya una conciencia de la inutilidad como esta. Por otra parte, no se puede descartar que debido a la creciente importancia de las formas de interacción jurídicas en su vida cotidiana, los jóvenes sean llevados a enfrentar con escepticismo lazos de valor de largo alcance y a constituir, de manera preventiva, solo una autocomprensión puntual:[50] como para estar armados para un abandono de las obligaciones mutuas, cosa que es posible en cualquier momento, evitan inconscientemente que afloren en ellos aspiraciones duraderas. Si esta fuera una explicación posible para la formulación social de un carácter inconstante, errático, estaría nuevamente conectada con una patología de la libertad jurídica que está en aumento: la mera función de postergación e interrupción que tiene esta forma institucionalizada de la libertad se malinterpretaría sin culpa alguna como que plantea una vida con un reparo permanente, que evita aspiraciones e intenciones más profundas.

[49] De la literatura en alemán nombro solo un único pero contundente ejemplo, Judith Hermann, *Sommerhaus, später. Erzählungen*, Frankfurt, 1998.

[50] Véase, para la defensa filosófica de tal concepción de la identidad, Galen Strawson, "Gegen die Narrativität", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53 (2005), n° 1, pp. 3-22, y "Episodische Ethik", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56 (2008), n° 5, pp. 651-675.

II

Libertad moral

Antes de que se pudiera llegar históricamente a la idea social de que la libertad individual puede consistir en una identidad del yo orientada exclusivamente a principios morales, fue necesaria una larga fase preparatoria en la historia de la civilización durante la que se conformó una visión de alcance mayor, de mayor control de los sentimientos y de una más estricta "regulación de los impulsos instintivos momentáneos".[51] Finalmente este proceso de formación que se extendió durante siglos y que, según Norbert Elias, había tenido su origen en conflictos de comportamiento en las cortes de finales de la Edad Media,[52] desembocó en unas crecientes "psicologización" y "racionalización" del estado anímico personal que le permitió al individuo, a partir de ese momento, orientar su acción según máximas o principios considerados correctos por la reflexión. Sin

[51] Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 tomos, Berna/Múnich, 1969, aquí: tomo 2, p. 395 [trad. esp.: *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987].

[52] *Ibid.*, pp. 369-396.

embargo, con ello solo se estableció la base psicocultural a partir de la cual se pudo hacer depender la calificación del comportamiento humano del grado de autocontrol logrado en cada caso;[53] para llegar desde aquí a la idea más ambiciosa de que la libertad del individuo se puede realizar en el sometimiento a los principios morales considerados correctos o en la orientación hacia estos fueron necesarias una refinación conceptual y una penetración reflexiva mayores. Sin duda, la exacerbación categorial máxima se alcanzó en la filosofía práctica de Kant, que desde entonces es una fuente cuando se habla de la libertad individual como autonomía moral. La institucionalización de la idea de libertad asociada ha tenido sin duda otro recorrido que el de la idea de la libertad jurídica: mientras que los derechos subjetivos como encarnación de tal autonomía privada fueron establecidos como normas de acción vinculantes para el individuo y, por eso, en su conjunto, han constituido un complejo institucional "regulativo", la idea de la autonomía moral no está provista del carácter vinculante controlable por el Estado, de modo que ha adoptado en general la forma débilmente institucionalizada de un modelo cultural de orientación.[54] De todos modos, sería engañoso considerar esta idea de la libertad establecida en las sociedades modernas como un sistema simbólico de conocimiento pero no de acción: como en el caso de la institucionalización de la libertad jurídica, la institucionalización de la autonomía moral va acompañada de determinadas prácticas de reconocimiento mutuo: se hace un tipo especial de atribución mutua del estatus normativo y se crea la expectativa de una forma específica de la relación individual consigo mismo. El principio de la autonomía moral, organizado también como sistema de acción, comparte con la autonomía privada afianzada en el sistema jurídico moderno el carácter de posibilitar la libertad pero no de realizarla en el ámbito institucional; puesto que también aquí se les da a los individuos solo la oportunidad, otorgada culturalmente pero no garantizada por el Estado, de replegarse detrás de obligaciones de acción intersubjetivas para encontrar a la luz de un punto de vista especial, el de la moral, la conexión con un mundo de la vida que antes se experimentaba como dividido.

[53] Véanse Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist, 2006, cap. 2, y Heinz Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/Leipzig, 1991.

[54] Véase al respecto la diferenciación entre instituciones relacionales, regulativas y culturales, Talcott Parsons, *The Social System*, Nueva York, 1951, pp. 51-58 [trad. esp.: *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1999]. Volveré a tratar esta diferenciación en la transición de la "posibilidad" a la "realidad" de la libertad.

Sin embargo, antes de poder señalar los límites de la libertad moral es necesario hacer una presentación de su valor moral en el marco de la constitución ética de las sociedades contemporáneas. Esto se hará siguiendo a Kant y en un análisis de las versiones de la "autonomía moral" propuestas en la actualidad por Christine Korsgaard y Jürgen Habermas; en el camino se verá que la idea arraigada culturalmente de la libertad moral ocupa un lugar legítimo en la red institucional de sociedades altamente desarrolladas porque reconoce una actitud subjetiva sobre la que puede replegarse justificadamente todo individuo cuando rechaza imposiciones sociales de roles y obligaciones de acción (1). Los límites de esta forma concedida de libertad, no obstante, se manifiestan sistemáticamente ya en el hecho de que la perspectiva utilizada de una generalizabilidad de las razones morales de la acción solo resulta autónoma en tanto no se torne evidente su enlace retroactivo con convicciones ya existentes y aceptadas; la "conciencia moral" es, vista así, solo el estadio momentáneo en un proceso individual de verificación en el que no se ha reconocido aún que la propia perspectiva ya hace mucho tiempo que ha cobrado forma en la realidad social (2). Como en el caso de la libertad jurídica, el entender mal este carácter puramente exceptuante de la libertad moral conduce a patologías sociales que pueden consistir en unilateralizaciones y endurecimientos habituales; si allí eran tendencias de juridificación de las relaciones sociales, en las que encontraban su expresión social las respectivas interpretaciones deficientes, aquí es la creciente disposición a interpretar la propia autonomía personal solo en categorías de lo correcto y de las obligaciones morales en lugar de en conceptos de lo bueno (3).

1. Razón de ser de la libertad moral

Tan pronto como Kant hubo formulado su idea de la autonomía moral, ella se convirtió por vía de la influencia cultural sobre las convicciones del mundo de la vida en una instancia poderosa de lo cotidiano hacia la que se orientaron cada vez más los sujetos en la articulación de demandas y exigencias.[55] Por supuesto, esta concepción especial de la libertad no fue una creación totalmente nueva sino que se fue preparando el terreno teórico para ella en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII; la idea política de que los Estados se convierten en aparatos soberanos al darse leyes a sí mismos, la idea antropológica de que los hombres

[55] Julia Annas intenta explicar el sentido de esta cotidianidad de la idea de la autonomía kantiana en "Persönliche Liebe und Kantische Ethik in Fontanes 'Effi Briest'", en Dieter Thomä (ed.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn, 2000, pp. 85-106.

son seres escindidos porque pueden dejar que la razón o sus pasiones les indiquen lo bueno para ellos, la idea teológica, en definitiva, de que la voluntad de Dios puede ser determinada intencional y completamente por leyes morales, todo ello es integrado por Kant en una novedosa concepción que sostiene que la verdadera libertad del hombre reside en la sumisión a la ley moral que se considera correcta y racional.[56] Kant desarrolla esta idea de la autonomía moral, como hemos visto ya, en dos pasos, cada uno de los cuales contiene en sí requisitos extremadamente exigentes: en primer lugar, tiene como Rousseau la convicción de que somos libres en sentido estricto cuando dejamos que nuestro actuar esté determinado no (causalmente) por impulsos naturales de cualquier tipo, sino (racionalmente) por la comprensión de razones; esta determinación puede sustentarse en la intuición cotidiana de que la libertad debe tener algo que ver con no dejarse simplemente llevar o ser influenciado en el actuar, sino con ponerse en acción con autodeterminación y, por ende, a partir de convicciones propias. En segundo lugar, Kant intenta fundamentar que la clase de razones a las que podemos atenernos para (auto)determinar nuestro actuar solo es imaginable si aquellas pueden ser aprobadas por todos los demás seres humanos y, por lo tanto, deben considerar a toda otra persona como sujeto que se determina a sí mismo; también en esta definición Kant parece querer invocar una intuición cotidiana familiar dado que ocasionalmente cita la regla dorada que dice que se debe tratar al prójimo como uno ser tratado quiere o como aspira a ser tratado.

En la forma de una combinación de ambas suposiciones Kant llega a la conclusión que le posibilita la amplia y radical afirmación de que solo somos libres en tanto orientemos nuestro actuar según la ley moral: cada uno que no cuestione si su propio hacer puede obtener la aprobación de todos los demás o si podría convertirse en "ley general" actúa de manera no libre al no conducirse por motivos verificados racionalmente y al dejarse influir, por lo tanto, "por las leyes de la naturaleza". Ciertamente, en este contexto la pregunta filosóficamente relevante acerca de cuán sólido es el argumento de Kant de que cada clase de reflexión o ponderación racional debe implicar en último término la adhesión al principio de la generalizabilidad y, con ello, a la ley moral; aquí se abre una serie de alternativas que va desde el estricto rechazo de tal equiparación hasta su benevolente reformulación.[57] Para nuestro cuestionamiento, no obs-

[56] Véase Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, 1998, especialmente caps. 22 y 23.

[57] Como visión crítica, véase Bernard Williams, "Präsuppositionen der Moralität", en Eva Schaper y Wilhelm Vossenkuhl (eds.), *Bedingungen der Möglichkeit. 'Transcendental arguments' und*

tante, en un primer momento es de interés solo qué valor ético tiene en nuestras circunstancias sociales de vida la idea de que alcanzamos la libertad individual únicamente retornando por vía de la reflexión hacia una posición moral de la generalizabilidad; de la idea kantiana de la autonomía moral importa antes no el aspecto de sus implicaciones morales sino el de su idea específica de libertad.

Tan pronto como la idea de autonomía de Kant alcanzó una cierta eficacia dentro de la realidad social desató no solo ideas peculiarmente autoritarias del puro cumplimiento del deber, como lo supuso, por ejemplo, John Dewey,[58] sino también motivos emancipatorios de resistencia moral contra condiciones sociales injustificadas. Si bien puede haber sido desde siempre implícitamente evidente para los sujetos que se rebelan socialmente justificar su rechazo a ciertas situaciones haciendo referencia a su falta de generalizabilidad moral, es solo la filosofía moral de Kant, cristalizada en un saber general para la acción, la que les da ahora la posibilidad de ver esta toma de posición negativa como la ejecución de una libertad que les corresponde sin estar refrendada: como personas humanas somos todos, de igual modo e independientemente del ordenamiento jurídico, libres para rechazar demandas u organismos sociales que no cumplan con los criterios de una posible aprobación de todos los implicados. Este tipo de "libertad inalienable", a la que Rainer Forst apodó con elegancia un "derecho a la justificación",[59] se manifiesta en las sociedades modernas en un primer momento y ante todo en su significado polémico y crítico: no es acerca de cómo deberíamos realmente estructurar nuestra vida y nuestro actuar que nos ilumina la idea kantiana de la autonomía moral, sino fundamentalmente acerca de la posibilidad que nos es dada siempre de cuestionar su juridicidad. Ya Kant deja claro en su exposición que el ejercicio de esta libertad moral no puede estar atado a ningún requisito de tipo social o psicológico; dado que la utilización del principio de universalidad o, como dice él, del "imperativo categórico"

transcendentales Denken, Stuttgart, 1984, pp. 251-260; como visión positiva, véase Christine M. Korsgaard, "Morality as Freedom", *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, 1996, pp. 159-187.

[58] John Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, Berlín, 2000 [versión original: *German Philosophy and Politics*, Nueva York, Holt, 1915]; Julia Annas sigue un motivo similar en su contribución "Persönliche Liebe und Kantische Ethik in Fontane's 'Effi Briest'", *op. cit.* Acerca de la visión de Dewey sobre las consecuencias político-sociales de la filosofía moral de Kant, véase también mi introducción a la obra mencionada anteriormente: "Logik der Fanatismus. Deweys Archäologie der deutschen Mentalität", en Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik, op. cit.*, pp. 7-36.

[59] Véase Rainer Forst, "Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten", en *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, 2007, pp. 291-327.

es algo que en nuestras ponderaciones práctico-morales conlleva una coacción "trascendental", no es necesario que el sujeto tenga determinadas virtudes mentales ni determinado poder social para ejecutar tal toma de posición crítica. Cada individuo, independientemente de la posición social que adopte o con qué facultades cuente, posee en cada situación imaginable la libertad de cuestionar la juridicidad de las demandas a las que se enfrenta; para este propósito, no obstante, por razones que Kant cree que tienen que ver con las coerciones generales de nuestra racionalidad, no tomará simplemente su propio punto de vista como indicador, sino que tratará de considerar el de todos los demás sujetos; si a la luz de una perspectiva generalizada virtualmente, en último término desde la óptica de la comunidad de todos los hombres, una demanda dada resulta no ser comprensible y, por lo tanto, injustificada, entonces el individuo del caso puede considerar que tiene el derecho de no atenderla. La autonomía moral de la que habla Kant consiste, en esta forma negativa, en la libertad de rechazar imposiciones sociales o circunstancias que no pasen la prueba hecha subjetivamente de la generalizabilidad social; tan pronto como un sujeto pueda demostrar que una demanda que se le plantea no encuentra aprobación universal o, justamente, no puede convertirse en "ley general", ningún orden jurídico le puede impedir manifestar públicamente su veto y rehusarla.

Sin embargo, de esta forma solo se está tocando en un primer momento, como hemos dicho, el costado crítico de la doctrina de la libertad que Kant desarrolló en sus escritos filosófico-morales; según ella, todo hombre puede exigir ser respetado como una persona moral cuyos juicios fundamentados deben ser atendidos públicamente y considerados por toda legislación. En esta forma la idea de la autonomía moral es rápidamente respaldada por la población de las sociedades en desarrollo de Occidente; en Alemania, los dramas de Schiller,[60] que tienen una gran influencia durante el siglo XIX y hasta el surgimiento del movimiento obrero, logran que aquella se popularice con celeridad; en otros países puede ser entendida retrospectivamente como la mejor interpretación de los propios principios constitucionales conseguidos por medios revolucionarios. La idea de que disponemos de la libertad moral para rechazar imposiciones sociales y expectativas de roles a través de la comprobación de las razones generalizables se convierte en un modelo cultural de orientación que, por la vía de los testimonios literarios y de las comunicaciones políticas, penetra en los poros del mundo de la vida social. Esta transformación de las mentalidades normativas

[60] Véase Wolfgang Hagen, *Die Schillerverehrung in der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1977.

tampoco deja intacta la idea según la cual a todo hombre, más allá de toda diferencia cultural y de estatus, le corresponde una determinada "dignidad". Hasta entonces, siempre que el principio asociado fue entendido de manera universalista y no quedó con la connotación jerárquica de las ideas tradicionales del honor,[61] se basó en la imagen de la "igualdad de linaje de Dios", es decir, en esencia, en premisas teológicas, mientras que ahora, debido a la transformación ideológica lograda por la filosofía moral de Kant, se lo coloca progresivamente sobre fundamentos seculares; según estos, la "dignidad" del hombre ya no se basa en la condición de que como criatura de Dios comparte al menos parcialmente sus cualidades, sino en su "ser un fin en sí mismo", que le corresponde solo porque todos los demás hombres tienen que reconocerlo como una persona autónoma cuando justifican racionalmente su actuar.[62] Lo que distingue al individuo normativamente como a todos los otros hombres es la circunstancia de que tiene que ser reconocido como persona moral cuyos propósitos no pueden ser ignorados en la justificación individual de las normas de acción. También los resultados de esta transformación semántica del concepto de dignidad se convierten inmediatamente en una orientación de fondo en la cultura cotidiana de las sociedades modernas y hoy no se puede prescindir de ellos como último argumento normativo en los discursos morales.

Con todas estas transformaciones en las convicciones morales cotidianas, que ya en su esbozo dan a conocer dónde puede residir el derecho ético de la libertad moral, no se toca, por cierto, el núcleo verdadero del concepto de autonomía de Kant. Ciertamente, solo la idea de que seremos "libres" al rechazar expectativas y obligaciones existentes aludiendo al hecho de que no son generalizables modifica sustancialmente nuestra comprensión de nosotros mismos como miembros de una sociedad; nos podemos concebir como sujetos cuyas convicciones morales no pueden ser simplemente ignoradas en el establecimiento de condiciones sociales. La idea universalista de la "dignidad", hoy un componente imprescindible de la autocomprensión normativa de las sociedades democráticas liberales, fortalece este significado de la autonomía moral, al reconocerle a todo individuo la capacidad y el derecho de imponerse a sí mismo las directivas de su actuar; por cierto, el desarrollado poder de validez de las ideas asociadas a ella se refleja muy

[61] Véase Peter L. Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt, 1987, pp. 75 y ss., "Exkurs: Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang".

[62] Véase Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt, 1968, tomo VII, pp. 67 y ss. [trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Ediciones Encuentro, 2003].

marcadamente en las transformaciones de las prácticas educativas, que hoy, mucho más que antes, buscan despertar en el niño autonomía moral a edad temprana, pues intentan incluirlo como parte en la comunicación en un altísimo número de negociaciones.[63] Sin embargo, en todas estas modificaciones socioculturales no se manifiesta forzosamente en lo social lo que Kant entendía por "libertad moral" en un sentido positivo; puesto que para él aquella conllevaba la idea de que somos verdaderamente libres no solo si podemos rechazar demandas planteadas basándonos en razones que pueden ser entendidas universalmente, sino si logramos orientar nuestro actuar nosotros mismos, "desde adentro", según tales razones unversalizables. El concepto de "autolegislación", que constituye el núcleo de la idea de la autonomía moral, se entiende aquí como que en la verificación reflexiva de sus intenciones de acción un sujeto no tiene más alternativa que atenerse a leyes generales a través de las cuales todo otro sujeto es reconocido como propósito en sí mismo y, por lo tanto, como persona moral; porque contiene una refracción racional de la coerción natural en nosotros, ser "libres", entonces, significa un tipo de conversión de nuestros puros impulsos e ímpetus en fundamentos racionales, y al mismo tiempo, un actuar desde la perspectiva imparcial de la moral. Hoy se pueden diferenciar dos lecturas de esta tesis de extrema fuerza, que va más allá del uso solo negativo del pensamiento de la libertad moral; su diferencia consiste en que la verificación deliberativa del actuar propio medida por la generalizabilidad de las razones, es concebida a veces como una coacción trascendental y a veces como el resultado de una transformación histórica de nuestras ideas de la moral. Ambas versiones, no obstante, hacen abstracción de lo que esperan que la "moral" haga para la integración normativa de las sociedades modernas, de condiciones socioculturales que preceden como circunstancias morales a todo acto de autolegislación individual.

En los últimos años, Christine Korsgaard, siguiendo a Kant, desarrolló la tesis de que al ejecutar la construcción de una identidad práctica, solo podemos transformar nuestras inclinaciones "naturales", precedentes, en fundamentos racionales para la acción si las verificamos con el principio moral de la generalizabilidad y si, por consiguiente, distinguimos entre intenciones "falsas" y "correctas"; en su concepción, nuestra libertad, que ciertametne debe incluir el no estar determinado causalmente por puros impulsos, está ligada a la aplicación del imperativo

[63] Véase como ejemplo Peter Büchner, entre otros, "Transformation der Eltern-Kind Beziehung? Facetten der Kindbezogenheit des elterlichen Erziehungsverhaltens in Ost- und Westdeutschland", en *Zeitschrift für Pädagogik*, 37 (1997), pp. 35-52 (suplemento). Vuelvo sobre esta cuestión en el cap. III.1.

categorial.[64] El argumento que Korsgaard utiliza para fundamentar esta tesis se extiende por muchos niveles que aquí solo serán esbozados. Su punto de partida reside en la premisa antropológica de que la estructura reflexiva de nuestro espíritu nos confronta, como seres naturales, con el tener que decidir en cada caso cuáles de nuestras inclinaciones o impulsos dados queremos convertir en fundamento de nuestra acción;[65] nos comportamos en el mundo, para decirlo con Kant, rompiendo en nosotros la coerción causal de la naturaleza y colocando en su lugar un acto de libre determinación de nuestras intenciones de acción. Sin embargo, las razones que nos ayudan a decidir en este acto –así continúa su argumento Korsgaard– solo pueden provenir de leyes generales que nos imponemos a nosotros mismos; para poder determinar qué dirección tomará el propio actuar, su ejecutor deberá haber establecido una regla para sí mismo que le permita otorgar una cierta consistencia en el tiempo a sus distintas expresiones, y así excluir la posibilidad de la pura coincidencia.[66] En este sentido toda determinación reflexiva de nuestro actuar requiere de nosotros, como lo estableció Kant, que nos atengamos a leyes que debemos poder considerar como originadas por nosotros mismos. A diferencia de Kant, Korsgaard sostiene en el siguiente paso que deberíamos suponer como fuente de tales leyes generales no solo los imperativos morales, sino en una primera instancia la identidad práctica de un sujeto: imponerse a sí mismo una ley quiere decir –así lo entiende Korsgaard– querer expresar en sus acciones determinadas reflexivamente, a lo largo del tiempo, qué clase de persona uno quiere ser. Solo a través de este rodeo, que le permite al pensamiento de la autolegislación dar un giro existencialista más fuerte, y con ello moderno,[67] Korsgaard llega a la tesis que le abre el camino para equiparar la libertad con la moral universalista: alguien que de entre sus inclinaciones dadas convierte en razones de su actuar aquellas que deben ser expresión deliberada de su identidad, cuando dude de las obligaciones concretas, provenientes de su elección ética, solo podrá replegarse en la posición de reconocer detrás de todos sus lazos locales su identidad de ser humano con propósito en sí mismo.[68] Por lo tanto, en la base de todos nuestros esfuerzos por llegar a una identidad práctica permanentemente está, sin alternativas, la valoración de nosotros mismos como personas que encarnan la humanidad en la medida en que están en condiciones, como todos los demás pares de la especie, de autolegislarse; no tenemos otra posibilidad que –como dice Korsgaard también– considerar la "humanidad" en nosotros como un propósito en sí mismo.[69] De aquí hay solo un paso a la conclusión según la cual tenemos el deber de respetar siempre y en todos los casos aquella "humanidad" en todos los demás sujetos: puesto que así como nuestras identidades particulares, éticas nos obligan a cumplir con las tareas y las imposiciones que emanan de ellas, también nuestra identidad más profunda, última, nos enlaza, como personas humanas, al principio de respetar a toda otra persona como tal en igual medida.[70]

Lo que aquí fue reproducido en la forma de cinco pasos breves, aportará la prueba –según lo entiende Christine Korsgaard– de que solo podemos entender nuestra libertad individual adecuadamente en el sentido de una obligación moral frente a todos los demás sujetos humanos: cada uno que alcance suficiente claridad racional respecto de las implicaciones de su propia identidad práctica deberá constatar que está compelido a acatar el principio moral universalista.[71] La idea de la autonomía moral no debe aquí, como antes, fundamentar solamente el derecho de todo individuo a poder tomar posición moral frente a expectativas de comportamiento concretas, sino garantizar una completa equiparación de moral y libertad: "libres" somos en último término solo cuando nos entendemos como personas que se han impuesto leyes a sí mismas que las instan a respetar a todos los otros sujetos humanos. De manera similar, si bien utiliza argumentos históricos en mayor medida, Jürgen Habermas también intenta desde hace mucho tiempo defender la tesis de que podemos concebir en la Modernidad la libertad individual según el modelo de la autolegislación moral; en Habermas esta idea kantiana por lo general toma la forma de la afirmación empírica de que los individuos cuentan hoy con una conciencia moral posconvencional.

La categoría de la "libertad moral" es utilizada por Habermas especialmente en contextos teóricos respecto de la socialización, donde adopta la función de designar el nivel más alto de la conciencia moral en las condiciones de las sociedades altamente desarrolladas.[72] Ya este uso empírico deja claro que no deberá

[64] Christine M. Korsgaard, *The sources of normativity*, Cambridge, 1996, y *Creating the Kingdom of Ends*, *op. cit.*

[65] Korsgaard, *The Sources of Normativity*, *op. cit.*, cap. 2.

[66] *Ibid.*, pp. 225 y ss.

[67] Thomas Nagel, "Universality and the Reflective Self", en Korsgaard, *The Sources of Normativity*, *op. cit.*, pp. 200-209.

[68] Korsgaard, *The Sources of Normativity*, *op. cit.*, p. 129.

[69] *Ibid.*, p. 125.

[70] *Ibid.*, pp. 132-160.

[71] Véase la discusión del ejemplo del mafioso: *ibid.*, pp. 254-258.

[72] Véase como ejemplo Jürgen Habermas, "Moralentwicklung und Ich-Identität", en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, pp. 63-91 y "Können komplexe

entenderse la idea desarrollada por Kant simplemente, como en el caso de Korsgaard, en el sentido referido originalmente de una presuposición trascendental de nuestro entendimiento racional de nosotros mismos; antes bien, la autonomía moral, es decir, la facultad de enlazar el propio actuar con principios morales que se entienden como autoestablecidos, es concebida como el último nivel en un proceso de formación que deben haber recorrido hoy, con una cierta inevitabilidad, todos los sujetos competentes. Se toma como situación de partida de tal proceso de aprendizaje la identidad "natural" de un niño que persigue objetivos de maximización del placer y que, en caso de conflicto, se atiene a expectativas de comportamiento que percibe en las ejecuciones de acción de sus personas de referencia en forma de gratificaciones o sanciones; la "conciencia moral", si es que a tan temprana edad se puede hablar de ella, tiene aquí transitoriamente la forma de una disposición generalizada a evitar en lo posible el displacer por vía del sometimiento a reglas que son vividas como heterónomas. Solo cuando el niño en su crecimiento aprende poco a poco a apropiarse de los roles de un miembro de la familia, primero, o de un miembro del grupo, más tarde, puede entonces separar de aquellas expectativas concretas de comportamiento normas generales que son aceptadas como directivas morales del propio actuar; si bien ahora tales obligaciones de acción siguen siendo entendidas como secuelas de reglas simplemente fijadas, de modo que no pueden ser concebidas como producto de la propia voluntad, ha surgido ya, por cierto, un concepto de lo debido en el plano de la moral, que se contrapone categorialmente al ámbito de los deseos e intenciones propias. La "conciencia moral" ahora tiene la forma de una disposición reflexiva, sensata a aspirar en el caso de conflictos de acción moralmente relevantes a obtener una solución consensuada en la que las reglas normativas del grupo de referencia se acepten. Para Habermas, el progreso en el siguiente nivel del proceso de formación moral consiste en que el adolescente aprende a delimitar nuevamente normas generales a partir de tales sistemas de normas particulares; solo aquí podrá comprender el individuo que pertenencias a grupos practicadas tradicionalmente pueden resultar "falsas" o "irrazonables", porque colisionan con principios que se consideran que están en el interés de todos los implicados y que, por lo tanto, se toman como no generalizables.[73] En este tercer nivel la "conciencia moral" tiene, por consiguiente, la forma de

Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?", en *ibid.*, pp. 92-126 [trad. esp.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992]. La categoría de la "libertad moral" aparece aquí siempre como caracterización del nivel más alto de la conciencia moral.

[73] Habermas, "Moralentwicklung und Ich-Identität", *op. cit.*, p. 80.

una comprensión permanente de que en caso de conflicto el propio actuar dependa de normas morales para las cuales se puede contar virtualmente con la aprobación de todos los implicados directos y potenciales. Pero incluso cuando el sujeto maduro se oriente así, según leyes morales que puede concebir como autogeneradas en la medida en que, en principio, cada uno debería haber podido aprobarlas, para Habermas falta para la realización de la "libertad moral" el momento por el cual las necesidades propias, entendidas hasta aquí como "naturales", pueden ingresar en la formación de orientación de acciones moralmente correctas. Evidentemente, con este otro paso la oposición aún existente en Kant entre naturaleza y eticidad, es decir, su doctrina de los dos mundos, se supera en la medida en que ahora también las inclinaciones individuales se incluyen en el acto de la autolegislación moral. Por eso, Habermas toma como última fase del desarrollo moral un nivel en el cual los sujetos comprenden que en caso de conflicto hay que hacer depender sus intenciones de normas morales acordadas por todos los implicados en un proceso discursivo, carente de coerción, que está abierto a la posibilidad de una reinterpretación y una "licuefacción" de las propias necesidades.[74] Sin embargo, hasta el día de hoy no ha quedado claro cómo ha de ser posible transformar de tal manera las inclinaciones individuales o las disposiciones de necesidades dentro del discurso moral, si para ello tiene que valer que todos los implicados deben haber podido acordar normas generalizables en un espacio de tiempo limitado.

En todo caso, en la concepción de Habermas, como en la de Korsgaard, la libertad individual es entendida según el modelo de un enlace con normas morales que deben poseer un carácter estrictamente universalista: el sujeto posconvencional, como dice Habermas, debe poder "replegar su yo detrás de la línea de todos los roles y normas especiales"[75] para ser capaz, en el caso de un conflicto, de determinar las razones de su actuar a partir de la perspectiva así adoptada de un entendimiento con todos los demás hombres. En este punto tiene solo una importancia secundaria si aquella orientación según principios morales universalistas es concebida como un tipo de coacción racional de nuestra autoconfirmación ética o como un resultado histórico de un proceso de aprendizaje sociocultural; decisivo es solo que en ambos casos se establece como fundamento la idea kantiana según la cual le debemos nuestra libertad, en último término, a la posibilidad de desprendernos de todas los lazos y obli-

[74] *Ibid.*, pp. 84 y ss., pp. 87 y ss.
[75] *Ibid.*, p. 80.

gaciones cuando emergen conflictos de acción, para determinar nuevamente nuestro comportamiento a la luz de ponderaciones generalizables. La idea de tal aparejamiento de toma de distancia radical y acuerdo general, de desprendimiento de todo lo dado y al mismo tiempo consenso universalista, es por cierto también lo que constituye el valor de esta idea de libertad para la sociedad moderna: tan pronto como entramos en conflicto con otros debemos poder estar en condiciones, ficticia o realmente, solos o juntos, de salir del cauce de nuestras eticidades del mundo de la vida sin perder la aprobación de la comunidad de todos los hombres al hacerlo. A esta tarea de síntesis le debe hasta hoy su atracción la idea de ser libres solo al estar enlazados con normas generalizables; esta promete al individuo o al grupo que coopera que no perderá el consenso con el resto de la humanidad cuando ponga entre paréntesis al mundo de la vida social al orientarse según la ley ética.

Como en el caso de la idea de la libertad jurídica, la idea de libertad así delineada es hoy inherente a la estructura institucional de las sociedades modernas; les otorga a los sujetos no solo la autocomprensión de poder rechazar circunstancias existentes en virtud de su "irracionalidad", sino también la fuerza y la capacitación intelectual de poder ir más allá de los sistemas dados de normas con fundamentación. El individuo, que antes estaba vinculado a la eticidad concreta de su mundo de la vida debido a las concepciones de la moral imperantes, con la figura mental de la autolegislación moral es facultado a colocarse en el nombre de la libertad en una perspectiva desde la cual puede tanto oponerse críticamente a normas existentes como defender constructivamente nuevos sistemas de normas. El lado oscuro de la liberación de los sujetos así conseguida se manifiesta, por cierto, cuando se entiende con qué poca dificultad se puede llegar a interpretaciones sociales erróneas por una unilateralización fomentada por aquella misma; tales patologías solo serán nombradas cuando hayamos observado en qué consisten los límites sistemáticos de la libertad moral.

2. Límites de la libertad moral

Con la autonomía moral, cuya institucionalización se debe a las rápidas difusión y popularización del pensamiento kantiano, se forma en las sociedades modernas un segundo tipo de libertad individual que se convertirá aquí velozmente en un fundamento normativo de todas las relaciones sociales: bajo la condición del respeto del orden jurídico dado, el individuo, en virtud de normas de efecto cultural, es autorizado a aferrar su comportamiento solo a principios que pueda evaluar como correctos tras haber verificado su generalizabilidad. Por lo tanto, "libertad moral" debe querer decir que un sujeto dispone de un margen de acción, por lo común aceptado y otorgado informalmente, de seguir solo aquellas normas morales que puede aprobar mediante el uso de la razón porque estas tendrían la aprobación de los implicados directa o indirectamente. La esfera de acción a la que se extiende esta clase de libertad comprende, por lo tanto, en primer lugar todos los ámbitos de la vida para los cuales la formación de voluntad del legislador político no ha dictado reglas o normas vinculantes; aquí, donde no estamos obligados por ninguna ley jurídica a un determinado comportamiento, seremos "libres" en el sentido de que podemos atenernos a principios que nosotros podemos considerar racionales.

Ya esta formulación deja en claro que en las sociedades modernas podemos concebir la institución de la "libertad moral" no solo como una especie de comodín de una práctica ejecutada en conjunto, pública, de deliberación racional; no solo es efectiva en la acción únicamente cuando los sujetos individuales se imponen leyes para su actuar en deliberación conjunta, sino que lo es para el individuo en su vida diaria, porque está instalado en interacciones que exigen una resolución de conflictos racional, pero por la cual se debe tomar responsabilidad personal. Quien con demasiada presteza considere a esta "libertad moral" solo como la forma de autolegislación que ejecutamos desde siempre de manera cooperativa en los procesos del discurso público se está engañando acerca del valor ético de la misma;[76] en el modo de un saber compartido universalmente aquella es relevante para todo individuo como instancia de apelación autónoma porque le brinda a este una posibilidad de cuestionar normas de acción dadas y, llegado el caso, de transgredirlas. Basándose en una comprensión posconvencional de la moral, en conflictos de acción no regulados jurídicamente, en los que solo cabe la responsabilidad personal, los sujetos se conceden mutuamente la posibilidad de adoptar una posición en la que aparentemente se abstraen de todas las obligaciones dadas y pueden decidir solo siguiendo razones generalizables; contra el resultado de este presunto proceso racional de la formación de la voluntad no se puede en principio plantear ninguna otra objeción, porque debe ser interpretado como expresión de la conciencia del individuo orientada según la ley ética. Aun cuando las condiciones de tales interacciones no estén establecidas en la forma de reglamentos de acción sancionados por el Estado, sino que descansan sobre el frágil cimiento de algunas sanciones infor-

[76] A esto tiende Jürgen Habermas en sus escritos teóricos sobre la moral, especialmente en *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, pp. 135-150, cap. III.II.

males del sentimiento de culpa y de la vergüenza moral,[77] componen el esqueleto de un sistema de acción institucionalizado culturalmente: servirse de la libertad moral y practicarla significa participar de una esfera de interacción que ha tenido lugar mediante un saber compartido e interiorizado y que está regulada por normas de reconocimiento mutuo. Como en el caso del sistema de la libertad jurídica, aquí también deben imperar tres condiciones: que existan determinadas prácticas de reconocimiento mutuo, que se atribuya una clase especial de estatus normativo y, finalmente, que tenga lugar la expectativa de una forma especial de la relación individual consigo mismo. Quiero explicar brevemente estas condiciones de la esfera de la libertad moral antes de indicar las limitaciones y las restricciones asociadas a ellas:

(a) La idea cultural de la "autonomía moral" genera, en la medida en que encuentra aceptación social y disposiciones de acción estables, un tipo de interacciones sociales en las que los sujetos se encuentran atribuyéndose mutuamente la búsqueda del juicio racional y, por lo tanto, se otorgan unos a otros la oportunidad de una toma de posición moral. Uno confía en que el respectivo otro evaluará, en caso de conflicto, sobre la base de lo justificable en general, de razones universalizables, de modo que sus convicciones morales deban ser consideradas en la misma medida que las propias; la libertad individual que los implicados, por lo tanto, se conceden recíprocamente es aquella de la autolegislación, que consiste en poder sustentar su actuar exclusivamente en principios considerados "correctos" bajo la condición de que, oportunamente, se puedan aportar razones universalmente comprensibles respecto de su corrección. A diferencia de la práctica de la "libertad jurídica", la de la "libertad moral" está ligada a la disposición mutua a justificar intersubjetivamente las propias decisiones a pedido de otro y a defenderlas con argumentos comprensibles: si en la esfera de las interacciones jurídicas soy "libre" de actuar según mi parecer en el marco de las leyes existentes, sin obligación de justificarme, en la esfera de las interacciones determinadas moralmente solo puedo demandar la "libertad" de imponerme a mí mismo las directivas de mi actuar si al mismo tiempo estoy dispuesto a nombrar de manera comprensible en la dimensión intersubjetiva las razones de su aceptabilidad general.

(b) Puesto que los miembros de una sociedad solo pueden encontrarse como sujetos "moralmente libres" si tienen la disposición a justificar las razones de su actuar, deben haberse concedido antes mutuamente el estatus normativo de poder vincular su voluntad, por vía de la razón, a normas o principios generalizables. Si para la interacción mediada jurídicamente es suficiente atribuirle al respectivo otro solo capacidades racionales instrumentales, que son necesarias para el cálculo de los intereses individuales y para la requerida obediencia jurídica, para la interacción mediada moralmente las respectivas atribuciones de racionalidad son bastante más exigentes: para poder disponer frente a todos los demás de la libertad de basar su actuar solo en principios considerados correctos individualmente, un actor debe valer desde la perspectiva de todos estas partes en la comunicación como una persona que puede controlar sus inclinaciones por mayores esfuerzos de la voluntad y que se guía por principios que pueden ser aprobados universalmente. Lo especial de esta forma de reconocimiento mutuo, que hemos de llamar a continuación "respeto moral", reside en el hecho de que debe hacer coincidir el respeto por el individuo, insustituible, con su inclusión en la comunidad de todos los hombres, es decir, individualidad y generalidad: porque el individuo es considerado normativamente como capaz de justificar, si fuera necesario, las directivas de su actuar individual ante los demás, se le concede también el derecho de articular en sus acciones solo aquellos principios que considera por sí mismo como correctos.[78] En el concepto moderno de la "conciencia", o sea el producto de una reinterpretación kantiana de una instancia que era entendida originariamente de modo mucho más particularista, se manifiestan ambos aspectos: tener el derecho de invocar la "conciencia" en caso de conflictos de relevancia moral no debería promover la fundamentación de las decisiones propias según principios puramente individuales, sino que presupone la disposición a presentarlos públicamente como generalizables.

(c) Por la vía de la institucionalización cultural de esta relación de reconocimiento se constituye aquella forma especial de subjetividad que podemos denominar "moral". Un individuo de este tipo debe haber aprendido, por un lado, a transformar mediante sus esfuerzos reflexivos los impulsos de acción primarios en razones de acción consideradas correctas; para tal propósito hace falta por cierto no solo tolerancia a la frustración y una cierta fortaleza de voluntad, sino también la capacidad racional de distinguir en cada caso entre razones "correctas" y "falsas". Según las ideas que imperan hoy en lo cotidiano, esta capacidad de discri-

[77] Véase para este concepto de las "sanciones informales", Peter Stemmer, *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*, Berlín/Nueva York, 2008, caps. 7 y 8.

[78] Acerca del entrecruzamiento de estas dos formas del respeto en la estima moral, véase Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt, 1993, pp. 179-189, cap. 6.a.

minación consiste en poder dar cuenta ante uno mismo de la compatibilidad de las propias razones para la acción con los intereses e intenciones de todos los implicados: en este sentido actúa "correctamente" quien logra en la constitución de su voluntad no herir la voluntad de todo otro implicado y, por lo tanto, respeta su "ser un propósito en sí mismo".[79] En este sentido, la subjetividad moral demanda no solo capacidades autorrelacionales, sino también de orientación social: para poder seguir en el propio actuar razones generalizables, el actor individual debe haber aprendido antes a colocarse en la perspectiva de quienes podrían estar afectados por su hacer. La capacidad de llevar adelante, virtualmente, la adopción de una perspectiva de este tipo, por lo tanto, se cuenta entre el manojo de competencias que deben poder atribuírsele a un sujeto para que emerja como portador de la libertad moral. Una vez que un individuo ha alcanzado esta existencia social al reconocerle públicamente las respectivas capacidades, puede saberse sujeto al que le corresponde la libertad de la autolegislación moral.

El esquema de comportamiento que se les impone así a los sujetos dentro de la esfera de la libertad moral es el de un actor comunicativo con orientaciones de acción universalistas: en el caso de conflictos intersubjetivos que no están regulados jurídicamente, se espera que el individuo pueda separarse de todas sus obligaciones de rol existentes hasta el momento y vínculos normativos para orientarse en sus decisiones según el principio de la facultad de aprobación generalizable. Sin embargo, al observarlo en detalle se ve que en esta expectativa mutua de comportamiento está inserta una clase de ilusión necesaria que consiste en la suposición de que el sujeto que reflexiona moralmente, al poner poco a poco entre paréntesis sus lazos existentes, podría alcanzar un punto a partir del cual esté en condiciones de asegurarse de manera medianamente neutral la aprobación general de sus posibles principios; según esta idea deberíamos poder pensar a los otros sujetos como si no compartiéramos con ellos una cierta comprensión previa de las condiciones y las normas institucionales, de modo de poder verificar a partir de su acuerdo virtual sin coerción e imparcialmente la corrección de nuestras razones para la acción. En la ficción sugerida, inevitable, pero que aun así es apariencia, se manifiestan los límites de la libertad moral; se reflejan también allí donde el sujeto moral es situado en relaciones intersubjetivas para quitarle las cualidades de pura autorrelación. En ambos casos el proceso de la autolegislación (individual o cooperativa) debe ser descripto como si mediante

[79] Respecto del "aprendizaje" de estas facultades morales, véanse los estudios filosóficos, que no son de la teoría de la socialización, de Barbara Hermann en *Moral Literacy*, Cambridge, Mass., 2007.

un distanciamiento reflexivo de todas las normas dadas aquel pudiera alcanzar una perspectiva según la cual se puede dictaminar la generalizabilidad de los principios morales totalmente sin vinculaciones y de manera imparcial; para los sujetos que se atribuyen mutuamente tal perspectiva en sus prácticas sociales, esto significa probar y ventilar nuevamente la libertad individual pero no realizarla.

La imposibilidad de alcanzar en el proceso de la deliberación moral una perspectiva desde la cual estemos en condiciones de verificar con imparcialidad si todas nuestras razones para la acción podrían tener aprobación general debe ser examinada en sus distintos aspectos. Pero, por cierto, no cuenta aquí la mera constatación de que no podemos adoptar una perspectiva, por así decirlo, neutral porque hasta concretar nuestros distanciamientos tengamos que servirnos de expresiones lingüísticas que dependen de un uso comunicativo y que, por lo tanto, están saturadas de experiencias históricas; aun cuando esta indicación sea correcta, no dice nada acerca de la posibilidad de separarse de tal modo de los roles y las normas dadas, en el horizonte de un lenguaje compartido intersubjetivamente, que se torne al menos imaginable la adopción de una posición imparcial o general bajo las condiciones dadas históricamente. En el contexto de la libertad moral la imparcialidad o la generalizabilidad no pueden significar ahistoricidad, como ocasionalmente parece sugerirse en Kant; el separarse de las propias obligaciones ya contraídas no quiere decir buscar una perspectiva en "ningún lugar", en un espacio sin localidad,[80] sino solo llegar a una evaluación tan imparcial como se pueda, que no esté empañada por toma de partido alguna, de una situación dada. En este contexto, no obstante, tiene más peso la suposición de que si bien los sujetos en un cambio de perspectiva tal pueden distanciarse de sus lazos concretos y de las obligaciones asociadas a ellos, no lo pueden hacer respecto de los arreglos institucionales en los que están insertos; según tal reflexión, en su intento de adoptar una perspectiva tan imparcial y apartidaria como sea posible se toparán en algún punto con reglas normativas de las que no podrán separarse más porque deberán considerarlas como la encarnación de su mundo de la vida social. El reparo aludido representa un costado de la objeción que Hegel planteó a la construcción kantiana del punto de vista moral: a pesar de todas las necesarias relativizaciones no ha perdido hasta hoy su relevancia.

[80] Véase Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt, 1992 [versión original: *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986; trad. esp.: *Una visión de ningún lugar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].

En el sistema de acción de la libertad moral los sujetos se imponen entre sí, como habíamos visto, el orientarse según principios considerados correctos solo individualmente bajo la condición de que puedan alegar, llegado el caso, razones generales para su legitimidad; el punto de vista que deben estar dispuestos a adoptar en cualquier momento es el de un actor imparcial que está en condiciones de evaluar conflictos no regulados jurídicamente sin considerar los lazos y las obligaciones existentes. Ahora bien, es posible que nosotros nos atribuyamos mutuamente la disposición a adoptar tal perspectiva en la cotidianeidad social de nuestras sociedades; nadie considerará a ningún otro un par en la interacción como responsable, como alguien que sigue con fundamento los propios principios, si cuando se le pide que justifique su actuar no puede indicar razones que desde la mirada de todos los implicados potenciales puedan tenerse en principio por dignas de aprobación. Esta forma de atribución mutua de autonomía moral se ha convertido en cierta medida en una técnica cultural sin la cual la resolución diaria de conflictos no regulados jurídicamente sería inimaginable. Sin embargo, en la disposición que se da por sentada aquí de alcanzar un necesario distanciamiento o un descentramiento, deben diferenciarse dos pasos de abstracción, que no han sido siempre suficientemente distinguidos; en la brecha entre estos dos niveles se manifestará en qué consisten los límites de la libertad moral.

En un primer nivel de abstracción el sujeto considerado moralmente autónomo debe dar el paso que lo coloca en las perspectivas de *todos* los potencialmente implicados prescindiendo de su originaria toma de partido por algunos de ellos; para alguien a quien atribuimos la competencia de orientarse según principios correctos no debe tener ninguna importancia en un conflicto moral relevante cuán cerca o lejos de él se encuentren las personas implicadas. Por supuesto, no debe confundirse el resultado de esta primera abstracción, de este primer nivel de distanciamiento, con la exigencia de adoptar un punto de vista despersonalizado y totalmente desprovisto de emociones. Imparcialidad no es lo mismo que despersonalización, porque solo demanda que no otorguemos a las cuestiones personales propias un estatus privilegiado en la resolución de conflictos morales, pero no que nos volvamos sordos e insensibles frente a los lazos privados o las relaciones sociales.[81] Nuestra sensibilidad para las gradaciones emocionales de cercanía y lejanía permanece intacta cuando nos colocamos en una perspectiva desde la cual los deseos y las intenciones de todos los implicados

[81] Respecto de esta distinción entre "imparcial" e "impersonal" véase: Adrian M. S. Piper, "Moral Theory and Moral Alienation", en: *The Journal of Philosophy*, LXXXIV (1987), Núm. 2, pp. 102-118.

se nos manifiestan en un primer momento como si tuvieran el mismo rango; en ese caso lo que no queremos es que en un conflicto nuestro juicio y nuestro actuar sean influidos por puntos de vista que resulten de privilegiar los propios intereses, las propias predilecciones o los propios lazos. Esta clase de tarea de abstracción es, por lo tanto, totalmente inevitable para la participación en el sistema de acción de la libertad moral, puesto que solo a través de ella el individuo se coloca en una situación que le permite valer en la sociedad como un sujeto cuyo actuar se apoya en principios "autoestablecidos", considerados individualmente como correctos. Por lo demás, se infiere de tal comprensión de la imparcialidad que en este primer nivel no surjan aún aquellos efectos enajenantes de los que se habla a menudo, siguiendo a Bernard Williams, en la crítica del punto de vista moral:[82] comportarse con imparcialidad en conflictos moralmente relevantes significa en primer lugar, según lo dicho hasta aquí, prescindir, en la medida de lo posible, de las cuestiones propias y de la implicación personal en la situación para alcanzar una solución lo más justa y equilibrada posible: este paso de abstracción es necesario para la reflexión, cuando hay tiempo suficiente, porque solo después de darlo puede valer como "correcta" para uno mismo toda decisión tomada.

Sin embargo, al menos en la tradición kantiana se prevé otro paso más de abstracción para el punto de vista de la libertad moral, que muchas veces no es diferenciado de manera lo suficientemente clara del expuesto antes. Según aquella, para poder actuar con autonomía en el ámbito moral no solo tenemos que estar en condiciones, en primer lugar, de relegar nuestros intereses personales sino también de prescindir del contenido de significado social de las relaciones en las que nos encontramos desde siempre. La diferencia entre estos dos pasos de abstracción reside en el hecho de que en el primer caso no debemos privilegiar automáticamente los lazos existentes en caso de conflicto, mientras que en el segundo caso debemos además ignorar lo que significa cuidar y mantener un lazo tal. La diferencia indicada se puede visualizar fácilmente en el ejemplo de un profesor universitario que se da cuenta del plagio no muy grave en el que ha incurrido un colega amigo y se pregunta cuál sería una reacción adecuada: ¿sería correcto informar al rector de la universidad? ¿Debería tratar de hablar con el malhechor, o debería dejar pasar el hecho dada su insignificancia? Aquí, hacer

[82] Véase Bernard Williams, "Personen, Charakter und Moralität", en *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*, Königstein im Taunus, 1984, pp. 11-29, y *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., 1985, pp. 19 y ss., 65-67 y 103 y ss.

lo correcto exige que este hombre en primer lugar se haga la pregunta acerca de cómo se evaluaría este delito desde la perspectiva de los otros implicados directa e indirectamente; en sus primeras reflexiones debe y va a intentar poner entre paréntesis mentalmente su lazo con el colega amigo, para llegar a una valoración tan imparcial como sea posible de la gravedad y de las consecuencias del caso. En tanto atribuyamos a una persona tal estar interesada solo en una solución del conflicto que desde su mirada sea moralmente "correcta", este primer paso del descentramiento es para ella inevitable en sentido estricto, puesto que el sentido del atributo "correcto" no puede entenderse aquí de otro modo que por oposición al prejuicio o a la parcialidad, de forma tal que se debe adoptar una perspectiva que contenga en sí misma los juicios presuntos de tantos implicados como sea posible.

Para Kant y la tradición fundada por él, el mencionado profesor debería poder ejecutar otro paso del descentramiento, que consiste también en prescindir de las normas de amistad o colegialidad ya existentes; el juicio moralmente correcto al que debe llegar la persona "autónoma" tiene que descansar en principios que podrían tener la aprobación de todo hombre y para los que no deben tener importancia alguna las reglas existentes de la interacción social. Pero cuando intentamos realzar este requisito en el proceso de ponderación práctico moral del profesor, constataremos necesariamente que no puede ser utilizado aquí sensatamente, puesto que ¿qué puede querer decir para la persona implicada ponerse en el rol del legislador de un mundo en el que son todos seres morales cuando lo que le importa es buscar una solución "correcta" para sí mismo en el rol del amigo o del colega? El profesor, en sus reflexiones, no puede simplemente abstraerse de las normas implícitas de tal modelo de relaciones porque aquellas restringen de antemano las posibles respuestas a su conflicto moral; él no va a explorar en la práctica como cualquier persona, sino como amigo o colega, cómo comportarse adecuada o correctamente frente al delito de plagio. En este sentido, para esta persona es imposible ejecutar un segundo paso de descentramiento; para explicarlo con una imagen conocida se diría que la pala de sus reflexiones prácticas choca contra una resistencia insuperable allí donde encuentra la capa de aquellas normas morales que en un cierto período de tiempo siempre han regulado las relaciones sociales entre los hombres. El descentramiento del primer nivel debe necesariamente hacerse desde la perspectiva del rol en el que el sujeto se enfrenta con un conflicto moral; y este rol, a su vez, está determinado por reglas sociales que establecen cómo está constituida normativamente la relación entre los sujetos en determinadas esferas de la sociedad.

La objeción así esbozada coincide con la crítica de Hegel en el hecho de que este también quiso demostrar que el procedimiento de la verificación de las máximas descrito por Kant solo puede tener lugar bajo la condición de reglas de convivencia social aceptadas anteriormente: en cada uso del imperativo categórico nos toparemos en algún momento con normas constitutivas de nuestra respectiva forma de sociedad que no podemos concebir como autorizadas por nosotros mismos, porque tenemos que aceptarlas en un primer momento como hechos institucionales.[83] En este sentido, Hegel refuta que podamos ser libres o moralmente autónomos en el sentido kantiano porque, desde su punto de vista, no logramos establecer nosotros mismos, solos, los principios de nuestro actuar desde un principio hasta el fin; antes bien, cuando evaluamos y actuamos de acuerdo a la moral estamos urgidos a reconocer de antemano hechos institucionales que aparecen configurados como normas socialmente fundamentales de nuestra respectiva forma de convivencia y, por eso, tienen una fuerza de validez no disponible para el individuo.[84] Para nuestro profesor esta restricción de su autolegislación se refleja en el hecho de que en sus reflexiones no puede simplemente abolir a voluntad las normas implícitas de amistad y colegialidad; como sea que evalúe lo que va a hacer, tendrá que situarse en alguna relación respecto de estas normas, porque estas determinan externamente la situación de partida de su conflicto moral y las vías de solución a su disposición.

En estas limitaciones de la autolegislación moral se tornan visibles los límites de aquella libertad individual que hemos designado aquí, con Kant, como "moral". En la ejecución de la libertad que debe permitirle a cada uno y mutuamente sustentar su actuar en principios autoestablecidos, considerados subjetivamente como correctos, el individuo se topa una y otra vez con reglas que no puede concebir como autoestablecidas; en cambio, está forzado a aceptarlas en un primer momento como hechos institucionales frente a los cuales, por cierto, son posibles muchas interpretaciones, pero no esfuerzos intencionados de poner entre paréntesis o de abolir. Respecto de estas restricciones no constituye una diferencia grave el que la implementación de la autolegislación moral se piense como un acto monológico o uno cooperativo, discursivo, puesto que los sujetos que discuten sin coerción unos con otros, que intentan juntos acordar la generalizabilidad de sus normas de acción, se enfrentarán siempre con

[83] Véase Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 135.

[84] Véase Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency and Ethical Life*, Cambridge, 2008, cap. 3.

reglas morales que no pueden abolir ellos mismos. El sentido de lo que compone una amistad, las normas de una constitución, las obligaciones entre padres e hijos: en un momento determinado todo eso son hechos institucionales con contenido normativo, frente a los cuales la comunidad discursiva moral, a pesar de los esfuerzos reunidos, tampoco puede tomar distancia; tales normas se proyectan e incursionan en el proceso de la construcción de voluntad común, y lo limitan desde dentro en la forma de obligaciones ya aceptadas en mayor o menor medida. Para decirlo con otras palabras, cada discurso moral está precedido de formas elementales del reconocimiento mutuo, que son tan constitutivas para la sociedad que lo circunda que no pueden ser cuestionadas o suspendidas por sus integrantes.

Cuando nos damos cuenta de estas limitaciones de la libertad moral, también vemos claramente que su valor ético resulta nuevamente de la toma de una distancia puramente negativa respecto de un contexto de prácticas ya establecido. Cada uno que, como individuo o como miembro de una comunidad discursiva, se proponga verificar los principios de su actuar mediante exámenes de generalizabilidad lo hace porque quiere alcanzar una solución, que sea defendible racionalmente, y que pueda ser aprobada individualmente, para conflictos de acción cuyas raíces se encuentran en las tensiones de un mundo de la vida ético, que como un todo le son inaccesibles. La libertad moral, por lo tanto, tiene esencialmente, como la libertad jurídica, un carácter postergante, de interrupción; quien haga uso de ella, querrá ganar una distancia para poder volver a conectarse de una manera que se pueda justificar públicamente con una práctica social que lo ha enfrentado con demandas que son o bien inaceptables o incompatibles. Por esta vía negativa recae en la libertad moral, sin duda, una fuerza transformadora que no es inherente a la libertad jurídica: mientras que nos retiramos del contexto de vida ético haciendo uso de nuestros derechos subjetivos de modo de poder ganar para nosotros mismos un espacio para determinar nuestros objetivos de vida personales, en la postura de la libertad moral podemos contribuir a la transformación de la sociedad dada en la medida en que su referencia de generalidad permita un cuestionamiento público de la interpretación respectiva de las normas del mundo de la vida. En el espacio protegido de la libertad jurídica nos replegamos en cierta medida solo en nosotros mismos con la aprobación de todos los demás, pero en una moratoria reflexiva de la autolegislación moral tenemos que alcanzar soluciones de conflictos de acción que sean justificables intersubjetivamente de modo que nuestras decisiones individuales tienen siempre efectos en otros. Por eso, el valor de la libertad moral supera el de la libertad jurídica: con esta solo tenemos el derecho de modificar sin injerencias nuestra propia vida; con aquella, en cambio, tenemos el derecho de influir en la interpretación pública de las normas morales.

3. Patologías de la libertad moral

Las patologías sociales surgen siempre, como habíamos visto, cuando algunos o todos los miembros de la sociedad entienden sistemáticamente mal el significado racional de una forma de práctica institucionalizada en su sociedad: en vez de practicar de una manera más o menos creativa las reglas cuyo ejercicio común constituye el valor social del sistema de acción, se guían por interpretaciones de aquellas reglas que reproducen incorrectamente su sentido social. Este tipo de interpretaciones defectuosas, es decir, perturbaciones en el plano de la apropiación reflexiva de prácticas sociales, desembocan generalmente en modos de comportamiento, individuales o colectivos, que dificultan la participación en el proceso de la cooperación social, puesto que quienes no están en condiciones de interpretar adecuadamente el contenido normativo de las prácticas institucionalizadas se aíslan respecto del resto de la sociedad, que está integrado porque las respectivas formas del reconocimiento mutuo se conocen en comunidad. En este sentido, las patologías sociales representan el resultado de la vulneración de una racionalidad social que está encarnada como "espíritu objetivo" en la gramática normativa de los sistemas de acción institucionalizados.

El sistema de acción de la libertad moral, como el sistema de la libertad jurídica, contiene una serie de puertas de ingreso para tales interpretaciones defectuosas, que se expresan en patologías sociales. Según su contenido racional, esta esfera de la interacción está montada sobre el otorgamiento mutuo de una libertad individual que consiste en poder seguir los principios considerados correctos subjetivamente cuando existen conflictos o demandas que no están reguladas en lo jurídico, en la medida en que se puedan alegar razones para ello que sean generalizables y comprensibles para todos. El punto de partida para las interpretaciones defectuosas en el contexto de tales comunicaciones reside en que el individuo no tiene suficientemente en claro en qué medida está vinculado de antemano a la moralidad existente de su sociedad para la determinación de los principios de su actuar; tan pronto como se hace abstracción de que la relación entre nosotros está regulada desde siempre por determinadas normas de acción que simplemente no están a nuestra disposición, se gestan ilusiones acerca de una descolocación que llevan a distintas formas de una patología de la libertad moral. Aquí se confunde siempre la perspectiva de la ecuanimidad y la imparcialidad con el punto de vista

de un actor que está tan libre de todas las obligaciones vinculadas a sus respectivos roles que solo puede realmente determinar los principios de su actuar siguiendo la guía de su generalizabilidad; pero con ello, para este sujeto la propia vida o el mundo social se reduce a un campo de acontecimientos o sucesos que deben conformarse solo de acuerdo con razones morales. En el primer caso este ocultamiento ilusorio de toda facticidad normativa conduce al tipo de personalidad del moralista desvinculado (a); en el segundo caso, en cambio, a formas de terrorismo fundamentadas en la moral (b). En ambos casos, aquello que constituye el valor de la libertad moral en nuestras sociedades, es sistemáticamente malinterpretado puesto que no se ven sus limitaciones internas y, por eso, no se aceptan sus funciones puramente críticas y suspensivas.

(a) De manera similar a la libertad jurídica, en el caso de la libertad moral la lógica de su práctica patológica consiste en que no se considera su límite inherente y por eso se extiende su uso al todo de una práctica social de vida. La consecuencia habitual de una desvinculación de este tipo es en cada caso una petrificación y una parálisis del actuar individual que se reflejan en síntomas de aislamiento social y de pérdida de comunicación: dado que los sujetos no pueden ver que la libertad otorgada solo les ofrece la posibilidad muy restringida de una reparación reflexiva de intersubjetividades rotas o perturbadas, la toman como fuente de toda su autocomprensión y pierden con ello la oportunidad de reconectarse con las interacciones del mundo de la vida. Sin embargo, las analogías entre las patologías de la libertad jurídica y las de la libertad moral llegan solo hasta aquí, puesto que a pesar de que ambas pueden ser descritas con el modelo de la conversión de un simple medio en un fin en sí mismo, se diferencian por lo demás en que solo en el segundo caso se puede hablar de un ejercicio realmente defectuoso de la puesta en práctica de la libertad otorgada. Aquellos que se enredan en patologías de la libertad jurídica no es que entiendan incorrectamente el uso de los derechos subjetivos sino que lo extienden más allá de cualquier período de tiempo sensato y adecuado: se convierten en personalidades jurídicas formales, como habíamos visto, porque conciben su libertad primariamente como la disponibilidad de derechos aun allí donde serían necesarias otras formas de interacción social. En cambio, los que son arrastrados a una patología de la libertad moral parecen entender mal algo en la ejecución misma de la autolegislación moral: se convierten en máscaras de carácter de una ideología moral porque intentan determinar las razones de su actuar desde una perspectiva de la generalización, para la que las normas existentes de la interacción social no tienen ninguna validez; se ven realmente en el rol de legisladores para un mundo de seres humanos como si el mundo dado no estuviese marcado ya por una serie de reglas normativas que de antemano limitan el horizonte de nuestras ponderaciones morales. El que de esta manera saque de foco la facticidad moral de su mundo de la vida social desarrollará la tendencia a orientar la senda de su vida primordialmente hacia objetivos que satisfagan el criterio universalista de validez; una deformación "moralista" tal de la autonomía personal constituye la primera forma de las patologías de la libertad moral.[85]

En la vida de las personas que gozan de respeto moral, las obligaciones que provienen de relaciones sociales tienen usualmente el rol de condiciones restrictivas para las deliberaciones morales: desde la perspectiva del rol ya adoptado se piensa, frente a un conflicto, qué es lo que hay que hacer teniendo en cuenta los intereses de todos los afectados del modo más imparcial que sea posible. Esto, en un principio, solo quiere decir que la persona moralmente autónoma no olvida en sus ponderaciones qué clase de relaciones mantiene con los distintos implicados; se pregunta qué se debe hacer que sea correcto moralmente, no como ser sin relaciones, no situado, sino como madre, colega o amigo. Una vinculación precedente de nuestras deliberaciones de este tipo no implica de ningún modo una preferencia ciega por las personas que nos son más próximas; la búsqueda de la solución "correcta", sobre la cual se asume responsabilidad individualmente, que constituye nuestra libertad moral, exige al fin que nos descentremos, lo que lleva a que consideremos las posibles reacciones de todos los afectados. Pero al hacerlo no pondremos entre paréntesis las normas de la paternidad, de la colegialidad o de la amistad que determinan nuestra personalidad, sino que las trataremos como restricciones de la perspectiva que acompañan nuestro intento de descentramiento; la respuesta a la que lleguemos consistirá en una fijación de un principio equilibrado, que incluya, por cierto, las obligaciones ya existentes, y al que trataremos de atenernos cuando lidiemos con el conflicto. En el caso del cuestionamiento moral de imposiciones que nos parecen injustificadas, tampoco argumentaremos por lo común desde un punto de vista que se encuentre más allá de "todos los roles y normas especiales";[86] por otra parte, estas obligaciones de acción que existen en lo social componen el contexto normativo dentro del

[85] La expresión "*moralism of personal autonomy*" se encuentra en Jeremy Waldron, "Moral Autonomy and Personal Autonomy", en John Christman y Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges in Liberalism*, Cambridge, 2005, pp. 307-329, aquí: p. 323; véanse también los diagnósticos sobre la figura del "santo moral" que ha presentado Susan Wolf: "Moral Saints", en *Journal of Philosophy*, 79 (1982), pp. 419-439.

[86] Habermas, "Moralentwicklung und Ich-Identität", *op. cit.*, p. 80.

cual intentaremos alegar razones de generalización obligatoria para explicar por qué las tareas que las acompañan han sido divididas injustamente o han sido interpretadas incorrectamente. Sin embargo, tan pronto como el contexto limitante es puesto entre paréntesis, tan pronto como se procede cual si no estuviésemos obligados de antemano a seguir normas de acción elementales, surge la ficción de un sujeto desvinculado que debe obtener todos sus principios a partir de la perspectiva abstracta de una humanidad general; los objetivos de vida que se puede proponer un sujeto tal carecen al final de todo color personal, porque en el ejercicio de la autonomía individual se debe hacer abstracción de todas las obligaciones concretas que, como requisitos normativos de nuestras relaciones intersubjetivas, conforman un núcleo de nuestra identidad.

El efecto enajenante que puede acompañar la adopción del punto de vista moral[87] no surge, por lo tanto, automáticamente, con el designio de la imparcialidad, sino solo con una aplicación que se olvida de sí misma y de su contexto. Cada paso posterior de una abstracción del hecho de que solo podemos mantener las relaciones personales respetando las obligaciones en las que se basan socialmente alimenta la ilusión de una autolegislación moral que flota totalmente libre, que no está situada en ningún lado; el contexto en el que estamos integrados socialmente, porque como personas individuales no podemos simplemente borrar determinadas normas de acción, está olvidado del todo cuando creemos tener que colocarnos siempre en la perspectiva de todos los seres que pueden dar aprobación. Un sujeto de este tipo define lo relevante y bueno para su vida personal solo por medio de conceptos de lo que es correcto moralmente; dado que ya no se permite hacer una evaluación desde la perspectiva de un actor que ha tenido anteriormente obligaciones frente a otros, pierde por fuerza toda sensibilidad para reconocer qué valor le corresponde a las relaciones y los lazos sociales para la totalidad de una vida.

El rígido moralismo que va de la mano de esta pérdida de los límites de la autolegislación se nos presenta en la realidad social en todos los lugares en los que frente a conflictos morales se abandonan sin vacilaciones relaciones personales, se renuncia sin necesidad alguna a obligaciones de rol adoptadas anteriormente. La coacción de imparcialidad, que está asociada de modo indisoluble a la libertad moral, no es entendida en el sentido de un descentramiento de un sujeto

[87] Véase especialmente Michael Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theory", en Robert B. Kruschwitz y Robert C. Roberts (eds.), *The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character*, Belmond, 1987, pp. 36-45.

situado socialmente, que ha asumido ya muchas obligaciones, sino como supresión de toda identidad personal. En la literatura se encuentran a menudo figuras de este tipo, que solo están dotadas de una voluntad de incondicionalidad moral, pero que son ciegas a las obligaciones de acción ya establecidas en una situación; solo se preguntan cómo deberían actuar siguiendo razones que contarían con aprobación general, sin tener en cuenta o incluso percibir que ya por su rol social han contraído anteriormente de una manera especial obligaciones respecto de determinadas personas. Un escritor que consideraba tales patologías de la libertad moral como una marca de la modernidad era Henry James. En sus novelas se encuentran siempre protagonistas que en su celo por defender principios morales universales empiezan a olvidar dónde están las obligaciones más próximas a ellos o dónde habría que combatir un mal moral en su entorno.[88] Este tipo de desvinculaciones de la libertad moral son descritas de manera muy gráfica por James a partir de personajes que por orientarse con rigidez según el punto de vista moral conjuran, justamente, la desgracia que están tratando de evitar tan firmemente. Así, Frederick Winterbourne, el protagonista masculino de *Daisy Miller*, empuja a su amada cada vez más a un actuar autodestructivo, al hacerle ver cuán alejada está de las demandas de una moralidad abstracta, que deja de lado las relaciones; solo cuando la joven muere como consecuencia de una fiebre contraída en una visita al Coliseo Romano, que hace en un acto de despecho, se ve obligado a reconocer que fue su rígido moralismo el que desencadenó el proceso de autosacrificio de la joven.[89] De igual manera, aunque con los instrumentos de una clásica historia de fantasmas, usados con alto nivel artístico, James describe en *The Turn of the Screw* cómo una gobernanta destruye, con el celo evangélico de su devoción moral, la vida de los niños a su cargo, al tratar de acercarles las figuras de su imaginación alucinatoria como amenazas reales y atemorizadoras; como en *Daisy Miller* es la voluntad absoluta de hacer el bien lo que en paradójica inversión pone en movimiento la cadena de la calamidad.[90]

[88] Véase Robert Pippin, *Henry James and Modern Moral Life*, Cambridge, 2000, especialmente cap. 2, "A Kind of Morbid Modernity".

[89] Henry James, *Daisy Miller* [1878], Frankfurt, 2001 [trad. esp.: *Daisy Miller*, varias ediciones].

[90] Henry James, *The Turn of the Screw*, Londres, Penguin, 2011 [trad. esp.: *Otra vuelta de tuerca*, varias ediciones]. Más ejemplos extraordinarios de tales patologías de la libertad moral se encuentran en los relatos reunidos en *Benvolio* (Zúrich, 2009), entre los que se cuentan, en primer lugar, "Der lange Weg der Pflicht" [título original: "The Path of Duty"]. Un ejemplo más tardío de la representación literaria de tal patología lo brinda una novela temprana de Philip Roth: *When She Was Good*, Nueva York, 1965 [trad. esp.: *Cuando ella era buena*, Barcelona, Bruguera, 1980] (le debo a Lisa Herzog el llamado de atención acerca de esta extraordinaria novela).

En este punto del diagnóstico de una tendencia fatal al moralismo por parte de la Modernidad el novelista Henry coincide incluso con su hermano William, que no le era muy cercano; también el filósofo estaba convencido de que "parámetros de verificación imparciales" solo pueden obligar a la acción del individuo si están encarnados "en la exigencia de un hombre de existencia real".[91] Ambos autores, Henry y William James, coinciden en que no se entiende bien la idea moderna de la autonomía moral cuando se la concibe como una exhortación a adoptar un punto de vista de moralidad incondicional, sin mediación social; como podemos leer en las novelas de uno y en los tratados filosóficos del otro, estamos desde siempre insertos en un denso entramado de roles y obligaciones de acción especiales, del cual, como punto de partida no disponible de nuestras deliberaciones morales, no podemos abstraernos.[92]

Las patologías sociales que pueden surgir dentro de la esfera moral porque se tense en exceso, individualmente, el principio, inherente a esa esfera, de la autolegislación no deben ser confundidas con aquellas del abuso social de la moralidad kantiana, al que apuntaba John Dewey cuando intentaba encontrar las raíces intelectuales del nacionalsocialismo.[93] Dewey estaba convencido de que las ideas deontológicas de Kant pudieron preparar el terreno histórico intelectual para una fatal obediencia a la autoridad, puesto que la exclusiva orientación de la moral hacia obligaciones que deben cumplirse sin reparos, sometiéndose a un poder legal estatal, podía sin dificultad confundirse con una exhortación a observar obligaciones simplemente fijadas de manera autoritaria. Sin embargo, sea cual fuere el desarrollo erróneo de la moralidad de Kant –y existen buenas razones para poner en duda la interpretación de Dewey–[94] no debe confundirse la obediencia a la obligación, indagada genealógicamente por él, con la patología del moralismo mencionada aquí. El moralismo como postura que se orienta exclusivamente hacia el bien moral surge tan pronto como en el acto de la autolegislación no se aceptan más los lazos y las obligaciones anteriores que se proyectan en él; el autoritarismo del cumplimiento convencional de la obligación, en cambio, se inicia tan pronto como se prescinde de la autolegislación y el lugar de esta es ocupado por la sumisión a las leyes existentes. En aquel caso se trata realmente de una patología de la libertad moral, en este es una aliviadora liberación de esta.

[91] William James, "Der Moralphilosoph und das moralische Leben", en *Essays über Glaube und Ethik*, Gütersloh, 1948, pp. 199-206, aquí: p. 192 [versión original: "The Moral Philosopher and the Moral Life", en *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Nueva York, Longmans, Green & Co., 1897; trad. esp.: *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Madrid, Daniel Jorro, 1922].

[92] Acerca de la filosofía moral implícita de Henry James, véase el estudio de Robert Pippin, *Henry James and Modern Moral Life*, *op. cit.*, especialmente cap. 7.

[93] Dewey, *Deutsche Philosophie und Deutsche Politik*, *op. cit.*

[94] Véase Honneth, "Logik des Fanatismus. Deweys Archäologie der deutschen Mentalität", *op. cit.*, pp. 7-36.

(b) Si nos atenemos a los testimonios político-culturales de la Modernidad, se ve claramente que sobre el terreno de la libertad moral puede desarrollarse una segunda forma de la patología social. Aquí, nuevamente, la causa de este desarrollo erróneo es la ilusión generada por la misma institución de la autonomía moral de que en el acto de la autolegislación se pueda hacer caso omiso de todas las normas de acción ya existentes y adoptar entonces la perspectiva de un legislador universal, no vinculado; esta vez, no obstante, el portador de tal disolución de límites no es el individuo, que se pierde en las profundidades de un moralismo excedido, sino el colectivo de un grupo que anhela transformaciones políticas. En las sociedades modernas la institucionalización de la libertad moral trae aparejada la emergencia endémica del terrorismo con motivaciones morales. Su punto de partida es, por lo tanto, siempre el mismo y consiste en que en un grupo social se gestan dudas morales acerca de la legitimidad del orden social imperante porque este, desde su punto de vista, vulnera los criterios de la generalizabilidad mutua; en principio, por lo tanto, hay buenas razones para tomar medidas políticas que pongan en evidencia la presunta injusticia de la sociedad dada. El camino adoptado, abierto por la institución de la libertad moral, se abandona en el momento en que el cuestionamiento del orden existente paulatinamente se va convirtiendo en la puesta en duda de todas las reglas de acción existentes: entre los activistas políticos se empieza así a imponer la idea de que se puede adoptar un punto de vista moral desde el cual se pueden generalizar los intereses de todos los afectados potencialmente por la injusticia hasta un punto en el que toda regulación institucional debe considerarse injustificada. Una vez que, en la ficción de la autolegislación, la deliberación moral se separó en tal medida de la base institucional de la sociedad existente, a los implicados les parecen justificados moralmente todos los medios para atacar al orden imperante como orden injusto.

Ciertamente, este vuelco al terrorismo solo se puede concebir como una patología de la libertad moral allí donde al comienzo también intenciones y reflexiones verdaderamente universalistas abrieron el camino para la acción política; hay otras formas de acción terrorista en la Modernidad en cuya motivación era preponderante no la referencia a la vulneración de los intereses generales,

sino la defensa de valores particulares.[95] Pero en aquellos casos en los que los implicados se guiaron en el comienzo de sus acciones por ideas de universalismo moral, es la perversa coherencia de una dilución de límites de la autolegislación fundada la que apadrinó la emergencia de ideologías terroristas: dado que en la justificación del propio actuar al final no se incluían más normas de acción ya existentes de antemano sino que se conjuraban abstractamente los intereses anónimos de la parte oprimida de la humanidad, aquello que al comienzo fue una buena intención necesariamente se convirtió en delirios de grandeza de violencia revolucionaria. Junto a algunos protagonistas de las novelas de Dostoievsky, que aportan buenos ejemplos de una conversión de la incondicionalidad moral en terrorismo político,[96] se puede recurrir aquí ante todo a los miembros de la RAF como modelo. Si nos concentramos en Ulrike Meinhof, por lejos el miembro con mayor reflexión moral de la asociación terrorista, se puede ver claramente la dinámica de evolución de esta perversión de la libertad moral.

Como para muchos miembros de la generación que creció en los años treinta en la Alemania nacionalsocialista, para Ulrike Meinhof la experiencia clave de su socialización política fue el plan para introducir en la constitución de Alemania Federal las llamadas Leyes de Emergencia. Para la joven periodista, la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania, sancionada en 1949, representaba hasta mediados de los años cincuenta la base normativa de un orden jurídico liberal en el que "simplemente no hay lugar"[97] para restricciones arbitrarias a la libertad o para intenciones de una remilitarización. Cuando este consenso moral empieza a disolverse porque el Partido Socialdemócrata (SPD) paulatinamente da indicios de estar dispuesto a aceptar leyes de emergencia que restringen los derechos fundamentales, Meinhof, que en el ínterin había ascendido a jefa de redacción de la revista *konkret*, reacciona con ira e indignación; el tono de los múltiples artículos que escribe entre fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta se vuelve más acre, la inquietud moral se hace perceptiblemente más fuerte; sin embargo, los argumentos conservan aún el carácter

[95] Acerca de estas diferencias, véase Rudolf Walther, "Terror, Terrorismus", en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, tomo 6, Stuttgart, 1990, pp. 323-443.

[96] Véanse especialmente los personajes que circundan a Nikolai Stavrogin en *Los endemoniados* de Fiódor Dostoievsky. Acerca del terrorismo racista hacia fines del siglo XIX como una figura de la conciencia moral, véase Claudia Verhoeven, *The Odd Man Karakozov: Imperial Russia, Modernity and the Birth of Terrorism*, Ithaca, 2009.

[97] Ulrike Meinhof, "Die Würde des Menschen", en Peter Brückner, *Ulrike Meinhof und die deutschen Verhältnisse*, Berlín, 2006, pp. 11-14, aquí: p. 11.

de una aplicación crítica de principios de la constitución federal alemana. Por lo tanto, lo que se publica hasta el año 1968 de los escritos políticos de Ulrike Meinhof se puede entender invariablemente como el resultado de una utilización de aquella libertad moral que las sociedades liberales de la Modernidad le otorgan a cada uno de sus miembros: tal vez se podría decir que en ellos se denuncian de un modo "apologético" circunstancias y acontecimientos políticos respecto de los cuales la autora cree poder demostrar con razones convincentes que no coinciden con los principios garantizados en la Constitución y, por lo tanto, con las condiciones de la generalizabilidad moral.[98]

Por qué, entonces, en el año 1970, la indignación creciente, documentada nuevamente en *Bambule*, magistral producción para televisión, se convierte de repente en fanatismo terrorista, qué reflexiones finalmente llevaron a Ulrike Meinhof a dejar de modo tan abrupto su existencia burguesa, es algo que se puede, antes que reconstruir, solo intuir en la distancia retrospectiva. Sin embargo, esta periodista políticamente activa no dejó atrás en ese umbral de su vida todas sus convicciones morales con brusquedad; antes bien, bajo la guía de su universalismo, intacto hasta ese momento, debe haber llegado al punto en el que repentinamente le pareció justificable, por razones morales, luchar con armas contra el orden social que sentía ilegítimo. Aquí, en el momento de una condensación extrema de los acontecimientos históricos, tiene lugar la metamorfosis de la libertad moral en una de sus figuras patológicas: en las reflexiones morales de Ulrike Meinhof, si es que se las puede llamar así, debido al aumento de sus rasgos delirantes, se ponen entre paréntesis paso por paso todas las circunstancias institucionales de su entorno social de modo que al final solo queda en pie un universalismo de los "oprimidos de todos los pueblos", totalmente abstracto, sin referente alguno. Desde una perspectiva tal, que le permite al individuo creerse el rol ficticio de un legislador para un mundo posible de puros propósitos, no solo pierden toda fuerza de validez las normas constitucionales del Estado de derecho sino también los lazos existentes de la amistad y de la vida familiar;[99] solo resta la idea fantasmagórica de tener que combatir con medios terroristas este orden social que está corrompido en un todo.

[98] Véase, para todo este tema, Ulrike Meinhof, *Die Würde des Menschen ist unantastbar. Aufsätze und Polemiken*, Berlín, 2008.

[99] Este último paso de la desvinculación de la autonomía moral, la anulación de las normas elementales, reguladas socialmente, de la amistad y las relaciones familiares, se manifiesta muy claramente en las cartas de Gudrun Ensslin a Bernward Vesper: *"Notstandsgesetze von Deiner Hand". Briefe 1968/69*, Frankfurt, 2009.

C. La realidad de la libertad

Hemos recorrido hasta aquí, en la reconstrucción de las condiciones sociales de existencia de la libertad, dos complejos institucionales en los que ella pervive, en esencia, en la posibilidad de retirarse de prácticas de interacción armonizadas del mundo de la vida, o de cuestionarlas moralmente. Hoy, las instituciones de la libertad jurídica y de la moral le aseguran, en principio, a cada uno de los miembros de las sociedades desarrolladas de Occidente el derecho, ya sea garantizado por el Estado u otorgado intersubjetivamente, de rechazar obligaciones sociales y lazos contraídos tan pronto como estos resulten ser incompatibles con los propios intereses legítimos o con las convicciones morales. Respecto de las tres ideas de libertad más influyentes que ha gestado la Era Moderna, podemos también decir que las primeras dos, la libertad negativa y la reflexiva, han llegado a ser realidad y forma social en estos dos sistemas de acción: la institución de la libertad jurídica debe concederle al individuo la oportunidad, controlada por el Estado de derecho, de aplazar las decisiones éticas por un determinado lapso, de forma de poder ponderar la propia volición; la institución de la libertad

moral le otorga al individuo la posibilidad de rechazar determinadas imposiciones de acción alegando razones justificables. Sin embargo, ambas libertades –y esto también se ha manifestado con claridad– tienen un comportamiento parasitario respecto de una práctica social que no solo las precede siempre, sino que a ella también deben su verdadero derecho de existir: solo porque los sujetos en su cotidianidad han contraído anteriormente obligaciones de acción, lazos sociales, o porque se encuentran en comunidades particulares, necesitan de la libertad jurídica o moral para desentenderse de las imposiciones que surgen de aquellas o para adoptar una posición de revisión reflexiva respecto de las mismas. Sin embargo, dado que estas prácticas de libertad individual, por su parte, no dan pábulo a nuevos contextos sustanciales de acción que, a su vez, contengan objetivos valiosos con lazos vinculantes, representan de acuerdo a su constitución modal solo "posibilidades" de la libertad; sirven al distanciamiento, a la revisión o al rechazo de relaciones de interacción dadas, pero no conforman en sí mismas una realidad compartida intersubjetivamente dentro del mundo social.

En cambio, una "realidad" de la libertad de este tipo solo se da, como habíamos visto, allí donde los sujetos se encuentran en reconocimiento mutuo, de modo tal que puedan entender la puesta en práctica de sus acciones como condición necesaria de los objetivos de la acción de la contraparte, puesto que bajo tal condición pueden experimentar la realización de sus intenciones como algo que se ejecuta sin coerción y, por lo tanto, "libremente", dado que es deseado por otros, o a ello aspiran otros, dentro de la realidad social. La idea de la libertad así delineada, desarrollada por Hegel y sus sucesores, no fue ignorada en la realidad social; al contrario, fue incluso la que tuvo la mayor influencia en la formación de las reglas constitutivas y del espíritu de una serie de instituciones modernas. Ni la todavía joven institución de la relación amorosa "romántica" ni el sistema de acción capitalista del mercado, para nombrar solo dos de ellas, pueden entenderse con precisión si no se las analiza más que con la ayuda de las categorías de la libertad jurídica o de la moral; estos complejos institucionales deben su legitimación social y su fuerza de cohesión antes bien al hecho de que pudieron ser concebidas por los implicados como realizaciones del tipo exacto de libertad individual que puede llamarse, con Hegel, "social" u "objetiva". No obstante, la historia de las sociedades modernas también ha estado siempre marcada por tendencias a desconocer el elemento de la libertad social en las instituciones mencionadas anteriormente; por eso, fueron ideas de la libertad individual más débiles, tanto jurídicas como morales, las que sirvieron para

describir el "verdadero" espíritu de los complejos institucionales como el matrimonio, la familia o el mercado. Para contrarrestar esta arraigada tendencia a la falsa autocomprensión social, considero útil delinear conceptualmente, en primer lugar, la conexión entre un determinado tipo de sistemas de acción institucionalizados y la libertad social; solo después podré retomar el hilo de mi reconstrucción normativa donde lo dejé, con la presentación de la institución de la libertad moral.

También aquellos sistemas de acción de la libertad individual que hemos conocido hasta ahora –es decir, los de la libertad jurídica y la libertad moral– están regulados por normas de reconocimiento mutuo: los sujetos solo llegan a otorgarse un margen de acción, garantizado por el Estado, de toma de distancia egocéntrica, o el derecho a una toma de posición fundamentada moralmente si antes se han asignado, con referencia a una norma compartida en común, un estatus determinado, que los habilita a tener las consideraciones respectivas. Pero el comportamiento que puede esperar todo sujeto provisto de tal estatus no sirve de por sí para la realización de los objetivos propios de acción, sino que solo otorga la oportunidad de o bien hacer una revisión con distanciamiento o de autodefinirse con respeto; la consideración esperable –quizás se lo pueda expresar así– no constituye aquí una condición suficiente para poder ejecutar las propias intenciones socialmente; antes bien ayuda a clarificarlas más: contribuye a una calificación interna y a una eficacia intersubjetiva. De la función del comportamiento reconocedor, que es limitada aquí, debe diferenciarse, por cierto, otro caso, en el que la consideración recíproca constituye exactamente la condición indispensable para realizar los propios objetivos de acción: la acción de uno de los individuos está en cierto modo incompleta en tanto el otro no haya actuado conforme a la norma con la que se comprometieron implícitamente, con anterioridad, en reconocimiento mutuo. El otorgamiento recíproco de un estatus normativo, que compone la sustancia de todas las relaciones de reconocimiento, tiene en este caso un carácter distinto al de los sistemas de acción descritos anteriormente. Ahora, el estatus otorgado habilita a un sujeto a esperar del otro un comportamiento que pueda hacer cumplir su propia acción.[1] En el primer caso, la consideración normativa previsible sirve solo para poder formular en cada caso, sin obstáculos y de manera autodeterminada, las propias intenciones; en cambio, en el segundo caso, las inten-

[1] Véase, para esta idea de "completar" la propia acción, Daniel Brudney, "Gemeinschaft als Ergänzung", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58 (2010), n° 2, pp. 195-220.

ciones de los sujetos participantes están entrecruzadas de tal modo que solo pueden ser formuladas y ejecutadas sensatamente si se prevé la respectiva consideración. En los sistemas de acción del primer tipo las normas de reconocimiento subyacentes "regulan" de tal modo el actuar de los sujetos participantes que este está concertado intersubjetivamente; en los sistemas de acción del segundo tipo "constituyen" un actuar que los sujetos participantes solo pueden poner en práctica cooperativamente o en conjunto. Podemos llamar a tales sistemas de prácticas sociales "instituciones relacionales",[2] con Talcott Parsons, o "esferas éticas",[3] con Hegel.

Estos sistemas de acción deben ser descritos como "relacionales" porque en ellos las actividades de los miembros individuales se complementan y están, por lo tanto, relacionadas complementariamente; en cambio, pueden ser presentados como "éticos" porque la relación de complementariedad conlleva una forma de obligación a la que le falta, en general, la dificultad de lo debido, sin quedarse atrás en cuanto al grado de la consideración moral respecto del otro.[4] Las expectativas de comportamiento que tienen los sujetos al encontrarse dentro de tales instituciones "relacionales" están, precisamente, institucionalizadas en forma de roles sociales que, por lo común, aseguran un ensamblaje correcto de sus actividades; en el cumplimiento de los roles respectivos, las ejecuciones de acción, que están en sí inconclusas, se complementan mutuamente de una manera en que solo en conjunto resultan en la acción total o la unidad de acción prevista por todos los participantes. Lo que aparece agrupado en los roles sociales como comportamiento recíprocamente esperable tiene el carácter de una obligación de acción no muy llamativa, casi natural, porque es vivida por los sujetos operantes como condición para la realización exitosa de su hacer común; no obstante, las obligaciones de rol incluidas en la acción cooperativa tienen algo de lo que llamamos comúnmente "moral", porque están orientadas a ir al encuentro del otro de una manera que él considere adecuada para de sus objetivos.[5] La "moral" aquí no es el otorgamiento mutuo de la posibilidad de la

[2] Véase Talcott Parsons, *The Social System*, Nueva York, 1951, pp. 51 y ss. [trad. esp.: *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1999].

[3] Véase G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1970, tomo 7, §§ 142-155 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004].

[4] El alemán carece de la distinción que existe entre "*duty*" y "*obligation*", que permite reconocer la diferencia entre estos dos tipos de obligaciones.

[5] En lo que se refiere a este tema y a lo que sigue creo muy orientador el aporte de Michael O. Hardimon, "Role Obligations", en *Journal of Philosophy*, tomo XCI (1994), nº 7, pp. 333-363.

autodeterminación individual, sino un componente intrínseco de aquellas prácticas sociales que, juntas, constituyen un sistema de acción relacional.

Sin embargo, estos sistemas de acción conforman una esfera de libertad social solo si las obligaciones de rol que los constituyen pueden ser concebidas por los sujetos como obligaciones que pueden ser aprobadas reflexivamente; si, en cambio, estas obligaciones fueran vividas como impuestas socialmente o forzadas, los sujetos no podrían reconocer en la complementariedad mutua de sus acciones una realización de su propia libertad "objetiva", de volición y aspiración externas. Por eso, Hegel había vinculado ya la existencia de sus esferas "éticas" al requisito de una aprobación reflexiva, por parte de los miembros, de sus obligaciones de roles, entrecruzadas de manera complementaria; en su *Filosofía del derecho*, esto lo aseguraban los sistemas de acción del derecho y de la moral, precedentes y accesibles en todo momento, que tienen que asegurar de manera específica que los sujetos puedan replegarse de sus lazos y sus obligaciones de acción dados para hacer una revisión.[6] Pero cumplido este requisito, las obligaciones de rol específicas de una esfera están sujetas a la condición de aprobación reflexiva y, por lo tanto, pueden ser concebidas como si fueran queridas conscientemente por el individuo; se justifica entonces ver, en los sistemas de acción relacionales, esferas de la libertad social: en ellas uno está dispuesto "a limitarse en relación con otro", para citar una formulación un tanto patética de Hegel, "pero en esta limitación se sabe como sí mismo".[7] Lo especial de estas formas de la autolimitación individual es que hacen que el individuo viva las obligaciones respectivas como algo que se corresponde con la realización de sus propios intereses, metas o necesidades; las limitaciones morales respecto de los otros no deben ser percibidas como algo inmanejable, que contradice las inclinaciones personales, sino como extensión y encarnación social de aquellos objetivos considerados constitutivos para la propia persona.

Por supuesto, estas definiciones no deben inducir a suponer que las obligaciones de rol que se encuentran en una esfera ética tienen siempre un contenido transparente y unívoco. Las imposiciones de comportamiento que están agrupadas normativamente en este rol social y las actividades que, con ello, los participantes pueden esperar justificadamente unos de otros quedan general-

[6] Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass., 2000, cap. 7; véase también Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge, 1994, pp. 164 y ss.

[7] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, §7 (*addendum*) [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 37].

mente abiertas a interpretaciones y, por lo tanto, dejan espacio para arreglos sociales.[8] Ya en las sociedades tradicionales las definiciones de roles en las distintas esferas sociales no deben haber sido tan rígidas como para no dejar lugar en los márgenes para interpretaciones específicas para determinada situación; sin embargo, a medida que con los procesos de creciente individualización fue disminuyendo la presión de la tradición pura y la ética, y los complejos institucionales fueron relajándose más respecto de discrepancias y nuevos arreglos, más posibilidades de interpretaciones intersubjetivas tuvieron que ofrecer las obligaciones de roles en cada una de las esferas. Por eso, en casi todos los subsistemas relacionales de las sociedades desarrolladas, las respectivas exigencias de comportamiento tienen hoy solo contornos imprecisos, de modo que su contenido prescriptivo es cada vez menos claro; muchos arreglos e interpretaciones individuales pueden valer como legítimos, lo que cincuenta años atrás no hubiese sido imaginable socialmente.[9] No obstante, los miembros de estas sociedades siguen estando en condiciones de trazar claras fronteras entre los distintos sistemas de acción y de diferenciar unos de otros en su estructura normativa;[10] la facultad de saberse vinculado a roles especiales en distintos lugares de la vida social, es decir, el poder hacer distinciones claras, por ejemplo, entre las obligaciones familiares y las profesionales, ha quedado mayormente intacta, aun cuando el grado de definición de cada modelo de rol haya disminuido mucho. No hay nada sorprendente en la persistencia de tal capacidad de diferenciación, porque representa una parte de una reserva de saber socialmente necesaria, sin la cual no serían posibles procesos elementales de coordinación de la acción social; para ello se requiere, por cierto, una base de diferenciaciones compartidas que le permitan a cada individuo estar informado acerca de las reglas, normas y rutinas que valen en los distintos ámbitos de su entorno social.[11] Un elemento central de este saber del trasfondo del mundo

[8] Véase Hardimon, "Role Obligations", *op. cit.*, especialmente pp. 339 y ss. En relación con este punto sigue teniendo mucho interés la lectura del estudio de Hans Joas, *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*, Frankfurt, 1973.

[9] En vez de ejemplos cercanos quiero mencionar solo un relato que utiliza este rápido proceso de transformación de nuestras concepciones culturales en los últimos cincuenta años como un efecto de alienación: Ian McEwan, *On Chesil Beach*, Londres, Jonathan Cape, 2007.

[10] Véanse los relevamientos hechos por David Miller, *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt, 2008, especialmente cap. 4 [versión original: *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, 2001].

[11] Véase Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt, 1970, pp. 81 y ss. [trad. esp.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986].

de la vida lo conforma el estar familiarizado con las fronteras existentes entre los territorios de las distintas obligaciones de roles; por ello, aun cuando se abran más posibilidades de interpretación de sus obligaciones especiales, los miembros de la sociedad podrán seguir cambiando de una esfera de acción a la siguiente sin problemas, sin perder de vista que en una deberán adoptar potencialmente otros roles que en la otra.

En esta "gramática moral" de los miembros de la sociedad puede fundarse una reconstrucción normativa que se haya impuesto la tarea de develar en toda su extensión las esferas de acción de las sociedades del presente. Para ello, se guía por la premisa, delineada antes, de que la libertad individual solo alcanza una realidad que se puede experimentar y vivir socialmente en complejos institucionales con obligaciones de roles complementarias, mientras que solo tiene el carácter de la mera toma de distancia o de la revisión reflexiva en las esferas del derecho y de la moral, previstas "oficialmente" para ella. Es decir que, para poder discernir la "realidad" de la libertad en las circunstancias sociales de nuestra época, se requiere reconstruir las esferas de acción en las que las obligaciones de roles que se complementan entre sí aseguran que los individuos estén en condiciones de reconocer en las actividades de sus contrapartes cooperativas una condición para la realización de sus propios objetivos. Sin poder aun aportar aquí una justificación satisfactoria, en lo que sigue me sirvo de diferenciaciones armonizadas en el mundo de la vida para suponer que tales instituciones relacionales se pueden encontrar en la *esfera institucional de las relaciones personales* (III.1), *en la esfera institucional de la acción de la economía de mercado* (III.2) y *en la esfera institucional de lo vida público-política* (III.3).

En cada caso individual de estos tres sistemas de acción se tratará de elaborar los modelos de reconocimiento mutuo y de obligaciones de roles complementarias sobre cuya base sus miembros puedan realizar formas de libertad social bajo las condiciones actuales. Como hasta aquí, la reconstrucción normativa tendrá que moverse entre los planos de la facticidad empírica y de la validez puramente normativa. No se trata de analizar relaciones fácticas ni de inferir principios ideales, sino de la difícil tarea de develar las comprensiones de prácticas sociales que mejor se adecuen a valer como formas de realización de la libertad intersubjetiva. Es decir que, en lo sucesivo, la reconstrucción que se haga, a modo de inventario básico, de las reglas normativas de acción en las tres esferas mencionadas no es siempre, necesariamente, lo que los sujetos practican de veras en su cotidianidad; por cierto, en el curso de nuestra reconstrucción nos toparemos una y otra vez con desvíos de estos modelos de acción agrupados

como "típicamente ideales",[12] que resultarán muy característicos de determinadas tendencias de nuestra época. Pero tales diferencias, si no constituyen simplemente manifestaciones contingentes, deben ser interpretadas como anomalías sociales, pues no logran realizar la demanda de libertad social subyacente a la respectiva esfera.

La diferencia entre tales anomalías y las patologías que pudimos conocer anteriormente consiste en que en el primer caso no se trata de desvíos que sean ocasionados o promovidos por el sistema de acción correspondiente. Las patologías de la libertad jurídica o de la moral –como había mostrado– son encarnaciones sociales de interpretaciones fallidas, en las que las reglas de acción tienen algún grado de responsabilidad, puesto que las prácticas normativas que hay que ensayar en las dos esferas carecen en sí mismas de autonomía y dependen de la complementación con relaciones a la acción del mundo de la vida y, por su parte, no abren la vista a esa situación en su puesta en práctica: por eso, la fórmula breve para estas patologías puede decir que se deben a una "invitación" del sistema de acción subyacente a considerar la mera "posibilidad" de la libertad como toda su "realidad". Sin embargo, las esferas sociales que se tratarán a continuación están totalmente libres de tales tentaciones, dado que descansan sobre reglas normativas de acción cuyo uso racional no depende de la inclusión de prácticas externas; puede ser –como veremos– que en algunos casos sea necesario dotar estos sistemas de acción "desde fuera" de normas y sanciones adicionales para cumplir con las condiciones de la aprobación reflexiva, pero "en sí" la libertad institucionalizada en cada caso se realiza en la ejecución de las prácticas intersubjetivas. Las esferas éticas son autárquicas en el sentido –y solo en el sentido– de que el ejercicio racional de las reglas que las constituyen no está ligado a que sea perfeccionado por una reconexión con el mundo de la vida. Así, las anomalías con las que nos toparemos en el paso por las instituciones relacionales no son desvíos inducidos por el sistema, no son "patologías" en sentido estricto; son, antes bien, anomias, cuyas fuentes no se encontrarán en las reglas constitutivas de los respectivos sistemas de acción sino en otros lugares.

[12] Véase especialmente cap. III.2 (b) y (c).

III

Libertad social

Los tres sistemas de acción relacionales, el de las relaciones personales, el del mercado económico y el de la opinión público-política, que ya fueron indicados aquí, se diferencian estructuralmente en más de un aspecto. Una primera diferencia atañe a la manera en que las obligaciones de roles que son constitutivas están institucionalizadas respectivamente en las esferas sociales; aquí será oportuno distinguir entre roles contractuales y no contractuales para poder captar en un primer momento los distintos grados de anclaje jurídico de las respectivas obligaciones de acción. Si nos guiamos por descripciones tradicionales, parece sugerirse que en las esferas de las relaciones personales y en la opinión público-política democrática predominan las obligaciones de roles no contractuales, mientras que en los sistemas establecidos de acción mediada por el mercado dominan las obligaciones formales contractuales;[13] en una segunda mirada se evidenciará, no obstante, que para el sistema de acción del mercado económico es

[13] Véase para esta diferenciación Hardimon, "Role Obligations", *op. cit.*

constitutiva una serie de obligaciones no sancionadas jurídicamente, que a menudo son ignoradas por las doctrinas imperantes. Sin embargo, aun más importante que esta primera diferenciación es una segunda, que se sitúa en la forma de los objetivos individuales que llegan a realizarse en los sistemas de acción relacionales solo mediante los respectivos entrecruzamientos de roles. Aquí también es oportuno orientarse primero siguiendo ideas tradicionales para poder alcanzar una primera diferenciación aún muy tentativa; luego, podemos suponer a grandes rasgos que en la esfera de las relaciones personales cobran forma social y alcanzan una realización intersubjetiva las necesidades y cualidades individuales; en la esfera del mercado económico, lo hacen los intereses y facultades particulares de los individuos y en la esfera de la opinión público-política, finalmente, las intenciones individuales de la autodeterminación. Con estas diferenciaciones preliminares estamos lo suficientemente pertrechados como para comenzar la reconstrucción normativa donde se recogen, en sentido ontogenético, las primeras experiencias de la libertad social, a saber, en la esfera de las relaciones personales.

1. El "nosotros" de las relaciones personales

El amplio campo de las relaciones personales, desde la amistad hasta el amor, se entiende desde hace más de doscientos años como un lugar social en el que se realiza una forma de libertad especial, de difícil caracterización. Ya en Schiller se lee, en *Über Anmut und Würde* [*Sobre la gracia y la dignidad*], que solo "el amor es una libre sensación";[14] en Hegel, en un pasaje citado anteriormente, no es menos enfática la expresión de que solo en "la amistad en el amor" se puede estar en el otro totalmente en sí mismo;[15] y de Schleiermacher tenemos el bello pensamiento de que en la "amistad moderna" las distintas fuerzas anímicas de dos sujetos se aúnan en un "libre juego".[16] Pero incluso en autores de menor impronta romántica, como Feuerbach o Kierkegaard, encontramos, un poco más tarde, reflexiones que desembocan en la idea de que en la relación personal entre dos personas que se conocen tiene lugar una forma especial de libertad, que consiste en el perfeccionamiento del propio yo, posibilitado mutuamente.[17]

[14] Friedrich Schiller, "Über Anmut und Würde", en *Sämtliche Werke*, tomo v, Múnich, 1984, pp. 433-488, aquí: p. 483 [trad. esp.: *Sobre la gracia y la dignidad*, Madrid, Icaria, 1985].

[15] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, §7 (*addendum*).

[16] Friedrich Schleiermacher, "Brouillon zur Ethik", en *Philosophische Schriften*, Jan Rachold (ed.), Berlín, 1984, pp. 125-263, aquí: pp. 166 y ss.

[17] Véase Ludwig Feuerbach, "Grundsätze zur Philosophie der Zukunft" (1843), en *Kleine Schriften. Mit einem Vorwort von Karl Löwith*, Frankfurt, 1962, pp. 145-219, aquí: pp. 196-198, § 33 [trad. esp.: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona,

Al fin y al cabo, son incontables las novelas, los relatos y las obras de teatro en los que también se articula la experiencia de que la libertad individual aumentará, o incluso se realizará, solo a través del amor.[18]

Todas estas ponderaciones filosóficas y literarias son ciertamente solo un pálido reflejo de las transformaciones profundas que tienen lugar en el mismo lapso en las relaciones internas del mundo de la vida; aquí, en primer lugar en la burguesía, y finalmente en capas más amplias de la población, las relaciones personales se van liberando poco a poco de las cadenas de los privilegios económicos y de la constitución de alianzas sociales, y se van así abriendo para experiencias emocionales en las que uno puede ver en el otro la oportunidad y la condición de su autorrealización.[19] Lo que a partir de este momento se llamará "amor", "intimidad" o "matrimonio" es de una variedad fundamentalmente distinta a la de la época de las cortes nobles y a la de la vida laboral que giraba en torno del hogar: el amado, el amigo o la esposa pueden ser entendidos ahora como personas a las que se está ligado por nada sino deseo sexual, aprecio o afecto, de modo que la conexión es vivida hacia afuera y hacia adentro como una conformación de impulsos puramente espontáneos, sin coerción. Las relaciones personales –así lo quiere la sociedad moderna– son aquellas relaciones sociales en las que la naturaleza interna del hombre encuentra, en el medio de la anonimidad e individualización, su libertad mediante la confirmación mutua.

No pasó mucho tiempo antes de que esta nueva forma social fuera perpetuada también institucionalmente en modelos de rol confiables. Para todas las clases de relaciones personales que se diferenciaban ya en el siglo XVIII, se van creando redes estables de prácticas dentro de las cuales los miembros de la sociedad pueden estar relativamente seguros de las expectativas de comportamiento recíprocamente previsibles. Para las amistades del mismo sexo, que eran mayoritarias en esta época, valen otras reglas de acción que para las relaciones íntimas, que por el momento se pensaban solo como heterosexuales y que, por su parte, eran generalmente consideradas un estadio previo o una vía paralela a las relaciones matrimoniales y familiares, de mayor regulación jurídica. En los

Folio, 2003]. Acerca de Kierkegaard, en quien encontramos diseminados muchos comentarios sobre el amor, véase Søren Kierkegaard, *Der Liebe Tunen. Gesammelte Werke*, Emanuel Hirsch *et al.* (ed. y trad.), Düsseldorf/Colonia, 1950-1969, tomo 14; veáse también el magnífico estudio de Sergio Muñoz Fonnegra, *Das gelingende Gutsein. Über Liebe und Anerkennung bei Kierkegaard*, Berlín/Nueva York, 2010, especialmente cap. II.

[18] Véase Ian Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Londres, 1957.

[19] Véase Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt, 1982 [trad. esp.: *El amor como pasión*, Madrid, Península, 2008].

márgenes de estos distintos sistemas de prácticas persisten siempre, por cierto, problemas de delimitación, que conducen a malentendidos y a conflictos de roles tipificados literariamente; tampoco cabe duda de que estas reglas de acción privilegian enormemente a los varones, al otorgarles más atribuciones de autoridad y poder de definición. Pero al menos, siguiendo la idea imperante, para todos los modelos de relación que se establecen así puede valer que en ellos las obligaciones de roles complementarias se ajustan al objetivo de permitir que los participantes se realicen en las cualidades que consideren esenciales, por medio de confirmación, ayuda y apoyo mutuos. Así, para decirlo muy simplemente, las amistades están constituidas por reglas de acción de autenticidad y de consulta confidenciales; en las relaciones íntimas la regla que opera es frecuentemente la de un intercambio: la satisfacción sexual brindada por la mujer por la seguridad económica y social que se la da a la misma; y, finalmente, en las relaciones familiares rige la norma del cuidado y la ayuda mutua, que se extiende en el tiempo y, por ende, se compensa.

Sin embargo, la orientación unilateral, únicamente hacia los sentimientos de los participantes, lleva a que en esta situación de las relaciones personales las formas de trato que se institucionalizaron en un momento no se inmovilicen jamás, sino que queden sometidas a una presión constante de unilateralización ulterior.[20] Cuanto más se desembaracen los respectivos lazos de las coerciones externas y las tareas impuestas socialmente, tanto más comenzarán a concentrarse en la situación emocional de sus portadores, tanto mayor será en ellas el margen de acción para la articulación individual de estados emocionales subjetivos; son sobre todo las mujeres, que durante decenios, en luchas continuas en zonas de conflicto privadas, intentan una y otra vez hacer valer sus propias necesidades, desfavorecidas estructuralmente, dentro de las prácticas establecidas, para transformar las reglas de estas en beneficio propio.[21] De este modo, en el transcurso de los doscientos años posteriores al surgimiento de la libertad de las relaciones personales, tienen lugar, en sus formas institucionalizadas, transformaciones y mutaciones que no le van a la zaga en importancia social a las que ocurren en las estructuras económicas y sociales; ninguna de las formas sociales diferenciadas

[20] Véase como resumen Anthony Giddens, *Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaft*, Frankfurt, 1996 [versión original: *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, RU, Polity Press, 1992; trad. esp.: *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1998].

[21] Como ejemplo vale Claudia Honegger, *List der Ohnmacht: zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsform*, Frankfurt, 1981.

aquí será ya lo que fue en un comienzo; todas ellas son absorbidas por un torbellino de redefiniciones y nuevas definiciones, en el que cambian, junto con las identidades de género, también los modelos de rol. Por este motivo, el campo de las relaciones personales ofrece un panorama totalmente distinto al de comienzos del siglo XX; no solo se soltaron las tenazas institucionales entre la relación íntima sexual, el matrimonio y la familia, no solo empiezan a desarrollarse además de las relaciones heterosexuales también modelos de vínculos entre homosexuales, reconocidos públicamente, sino que incluso dentro de las amistades han tenido lugar transformaciones considerables en la estructura institucional.

En estas nuevas formas de intimidad y privacidad, que están en este momento recién constituyéndose, tiene que fundarse una reconstrucción normativa que se ha propuesto presentar una primera esfera de libertad social en las relaciones personales; y para hacerlo tendrá que identificar en este cambio tan veloz aquellos modelos de rol de mayor duración, cuyo cumplimiento recíproco permite que los participantes experimenten una realización intersubjetiva de su particularidad respectiva. En este contexto, parece aconsejable comenzar con la forma social de las relaciones personales que tiene el menor grado de anclaje institucional, es decir, aquella variedad de la libertad social que se encuentra en las amistades (a); aquí, tienen permanencia más débilmente, de manera poco estandarizada socialmente, las formas de comportamiento que se encontrarán con mucha mayor diferenciación en las relaciones íntimas (b) y en las familias (c) debido al aumento del valor intrínseco de las relaciones físicas.

(a) Amistad

Ya en el hecho de que en sus comentarios éticos Schleiermacher haga una diferencia entre la amistad "antigua" y la "moderna"[22] puede verse un primer indicio de que esta forma de relación altamente informal no puede prescindir de algún grado de institucionalización social. Hoy, por cierto, se sostiene una y otra vez que la amistad no puede ser una "institución" en sentido sociológico porque no posee una estructura que se reproduzca a sí misma y, entonces, depende totalmente en su identidad de la autocomprensión de las personas implicadas;[23] si hay o no una amistad en un caso concreto –así se podría también formular la objeción– no lo decide el grado de concordancia con las reglas de acción de existencia previa, sino solo el acuerdo de las partes involucradas. Sin

[22] Schleiermacher, "Brouillon zur Ehtik", *op. cit.*, pp. 167 y ss.

[23] Hardimon, "Role Obligations", *op. cit.*, p. 336.

embargo, a esto se opone ya la observación empírica de que en la cotidianeidad actual seguimos distinguiendo, como si fuera natural, entre amigos "verdaderos" y "falsos", entre amistades "verdaderas" e "inauténticas";[24] y no nos estamos refiriendo con ello a alguna autocomprensión de las personas unidas por la amistad, sino a un impreciso entramado de prácticas que ponemos como criterio para fundar nuestros juicios. Pero no solo desde fuera, en la evaluación hecha por terceros, sino también en la comunicación interna entre amigos se ponen mutuamente requisitos de manera tácita que, en general, se tematizan cuando hay que elaborar crisis en la relación; en estos casos las respectivas reglas tampoco se derivan simplemente de las autointerpretaciones surgidas en la historia de la relación, sino que se las considera como algo que existe también por fuera de la amistad propia, en el mundo social. Las normas de acción de las amistades están, por lo tanto, institucionalizadas socialmente en la medida en que hay un saber compartido acerca de las prácticas que, juntas, describen aquello que constituye su realización adecuada en lo normativo; tan pronto como tienen lugar desviaciones de estas reglas de conocimiento intuitivo, esto es vivido por lo común como una crisis; cuando hay un gran número de vulneraciones de estas normas, se percibe como la renuncia a una amistad.[25]

La diferenciación entre la amistad "antigua" y "moderna" con que operaba Schleiermacher remite a una mutación institucional que se encuentra en el comienzo de la formación de todo lo que hoy entendemos por este tipo de relación.[26] Si bien sabemos relativamente poco acerca de la práctica real de la amistad en la Antigüedad o en la Edad Media y, por eso, podemos plantear suposiciones solo relativamente bien fundamentadas, lo que puede valer como seguro para este período es que, debido a su situación social más elevada, solo los varones podían mantener relaciones informales entre sí, que podemos llamar "de amistad", mientras que las mujeres, por la imposición de una fuerte atadura con la corte y/o con

[24] Véase Liz Spencer y Ray Pahl, *Rethinking Friendship. Hidden Solidarities Today*, Princeton, 2006, cap. 3.

[25] Michael Argyle y Monika Henderson, "The Rules of Friendship", en *Journal of Social and Personal Relationships*, 1 (1984), pp. 211-237; Gerald D. Suttles, "Friendship as a Social Institution", en George McCall *et al.* (eds.), *Social Relationships*, Chicago, 1970, pp. 95-135.

[26] Igor S. Kon designa esta transformación institucional de la amistad como un proceso de "secularización" y de "individualización", en *Freundschaft. Geschichte und Sozialpsychologie der Freundschaft als soziale Institution und individuelle Beziehung*, Reinbek bei Hamburg, 1979, pp. 50 y ss. En la filosofía moral escocesa, a la que me referiré más adelante, se encuentra la misma diferenciación entre la amistad "vieja", "aristocrática y "civil" moderna, véase Allen Silver, "Friendship in Commercial Society: Eighteenth Century Social Theory and Modern Sociology", en *American Journal of Sociology*, 95, nº 6, 1990, esp. pp. 148 y ss.

el hogar, estaban casi totalmente excluidas de estas formas de interacción.[27] Aún en la Edad Media las amistades entre varones en los estamentos superiores tienen un carácter ceremonial, orientado al establecimiento de alianzas de conveniencia; en las capas sociales inferiores, en cambio, había formas de relaciones sociales informales entre varones basadas en experiencias de vecindad o de trabajo.[28] Todas estas alianzas "de amistad" entre varones se caracterizan ante todo por estar entrecruzadas con intenciones políticas o de negocios, de modo que se apoyan menos en el afecto o la valoración mutua que en la salvaguardia recíproca de intereses; por consiguiente, las obligaciones de rol complementarias, que no necesariamente tienen que estar distribuidas de igual manera, se ajustan al cumplimiento de tareas que sirven, en un sentido amplio, al beneficio de la contraparte. A pesar de que Aristóteles otorgaba a la amistad desinteresada, basada en virtudes, una alta distinción ética,[29] el mundo de las amistades masculinas está recorrido por consideraciones de puro beneficio hasta principios de la Era Moderna; si bien, especialmente en las clases altas, muchas veces está disimulada por formas rituales de honor, aquella provee esencialmente redes sociales que deben satisfacer los objetivos de patronazgo y protección.

Estas instituciones de la amistad no podían ser concebidas como una esfera de libertad social ya por el hecho de que no dependía del arbitrio individual el entrar o salir de ellas; no solo había que respetar estrictamente los límites estamentales, sino que también había que percibir la superposición de intereses antes de poder tejer esas alianzas. Dentro de las clases sociales inferiores también había seguramente formas de compañerismo y de camaradería masculina; pero ellas tenían sin dudas un carácter esporádico; no podían basarse en ninguna cultura o práctica

[27] Respecto del rol reducido y fugaz de las relaciones o comunidades entre mujeres en la Antigüedad, véase por ejemplo Louise Bruit Zaidman, "Die Töchter der Pandora. Die Frauen in den Kultur der Polis", en Georges Duby y Michelle Perrot (ed.), *Geschichte der Frauen*, tomo I: *Antigüedad*, Frankfurt, 1993, pp. 375-417 [versión original: Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Histoire des femmes en Occident*, París, Plon, 1990-1991, 5 vols.; trad. esp.: *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus Minor/Santillana, 2000, 5 vols.].

[28] Respecto del carácter ceremonial de las amistades en los estamentos superiores en la Edad Media, véase J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart, 1939, pp. 72 y ss. [trad. esp.: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1982]; respecto de las capas sociales inferiores, véanse las notas de Igor S. Kon, *Freundschaft*, *op. cit.*, p. 48. Shmuel N. Eisenstadt y Luis Roniger emprenden una amplia reconstrucción cultural e histórica comparada de los tipos de amistad en *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge, 1984. Este estudio apoya la imagen, delineada a grandes rasgos aquí, según la cual la amistad se fue desarrollando históricamente a partir de relaciones de patronazgo hacia relaciones de confianza más íntimas y personales.

[29] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1985, caps. VIII y IX.

armonizada y, por eso, no podían jamás adoptar la forma de una institución social. Todo esto cambia, según lo que sabemos, en el momento histórico en que, con la valorización del comercio y del mercado capitalista, crece al mismo tiempo la necesidad de un mundo contrario de la retracción privada; solo entonces, como lo mostró Allen Silver, surge en la filosofía moral escocesa la idea de que los participantes (masculinos) del mercado necesitan relaciones "de amistad" como descarga y como "contrapeso", que carezcan de consideraciones comerciales y que estén basadas solamente en "*sympathy*" y "*sentiment*".[30] Aunque sea un poco problemático hablar del "nacimiento" de una idea o una institución, en el caso de los escritos de Ferguson, Hume, Hutcheson y Adam Smith se impone tomarlos como documentos fundacionales de la forma moderna de la amistad, puesto que aquí, por primera vez, se delinea con ánimo sistemático la idea de que además de los lazos familiares hay una segunda forma de relaciones sociales en la que los sujetos están vinculados solo por el afecto y la atracción mutuas.

El amplio efecto que debe haber tenido esta fundamentación de la amistad como una forma de relación social opuesta a la sociedad comercial, se puede reconocer en el hecho de que Kant y Hegel, solo unas décadas más tarde, utilizan este pensamiento con la mayor naturalidad; cuando en sus obras tratan la amistad como una estructura relacional distintiva –y esto es algo que ocurre con frecuencia– tienen ante sí la caracterización ética que Aristóteles hace de ella, pero incluso más el ideal de la filosofía moral escocesa, practicado en forma rudimentaria. Algo similar sucede con el movimiento romántico, en el que la "amistad", junto con el "amor", pronto asciende a forma ideal de la relación social; aquí también sus cualidades características no se derivan simplemente de la literatura clásica, sino que pueden extraerse de prácticas sociales que se plasmaron ya de manera preliminar en la vida cotidiana.[31] En los países europeos no se puede ya detener la aplicación institucional de la nueva idea: en todos los centros de la vida intelectual empiezan a establecerse relaciones entre varones opuestas al mundo de los cálculos e intereses económicos, por apoyarse en un afecto admitido abiertamente y en una complementariedad mutua.[32] Sin embargo, no se debería sobredimensionar la difusión social de esta comprensión transformada de la amistad, dado que

[30] Silver, "Friendship in Commercial Society", *op. cit.*, pp. 1474-1504.

[31] Véase Kon, *Freundschaft*, *op. cit.*, pp. 61-73; Friedrich Tenbruck, "Freundschaft. Ein Beitrag zur Soziologie der persönlichen Beziehung", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16 (1964), pp. 431-456.

[32] Albert Salomon, "Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform", en *Zeitschrift für Soziologie*, 8 (1979), pp. 279-308.

en un primer momento las prácticas de una unión sentimental y centrada en la comunicación les están reservadas solo a algunas capas instruidas. Pero lo que se gesta de manera ejemplar en estos primeros experimentos, lo que empieza a irrumpir aquí, es una forma de relación social para la cual no existía evidentemente ningún antecedente histórico: los sujetos se educan para adoptar roles, el uno respecto del otro, que los motivan a sentir una empatía benevolente con la suerte y las transformaciones en las actitudes de la contraparte. De esta clase de relación de dos no es solo novedoso que haya que demostrar al otro del mismo sexo una disposición a comprender y a empatizar, que hasta entonces solo era natural en el círculo de la familia y los parientes; también es nuevo que de repente aparezcan en el diálogo sensaciones y actitudes para las que no había existido antes un escenario. En el horizonte de estas amistades "románticas" probadas experimentalmente van surgiendo modelos de rol y prácticas que pueden ser percibidas por ambas partes como un aumento de la libertad individual, porque en la atención y el reflejo benevolentes de la contraparte los propios sentimientos sufren una secularización social: por eso la asociación, que se vuelve común, de amistad y libertad, por eso la observación de Schleiermacher acerca del "libre juego" de las fuerzas anímicas en la nueva forma de relación de dos.

Sin embargo, antes de que esta nueva forma social de la amistad pudiera atravesar los estrechos límites de los círculos instruidos y llegar también a amplias capas de la población, tendrían que pasar ciento cincuenta años. Todas las transformaciones esenciales que ocurren en la convivencia entre mujeres o entre varones en los decenios posteriores al apogeo del Romanticismo pueden ser entendidas como una expansión progresiva de estas ideas transformadas de confianza entre personas del mismo sexo: en el siglo XIX también las jóvenes y las mujeres solteras empiezan a descubrir en los pensionados y las instituciones educativas una nueva forma de interacción con las llamadas "amistades del alma", que ofrecen un espacio para el intercambio de estados emocionales;[33] en los clubes, reservados a los varones, que generalmente sirven a la organización de intereses económicos y políticos, se van desarrollando, por debajo de los contactos de negocios oficiales, relaciones de dos cada vez más confidenciales, en las cuales los asuntos privados pueden ser tematizados.[34] Por cierto, todas

[33] Yvonne Knibiehler, "Leib und Seele", en Georges Duby y Michelle Perrot, *Geschichte der Frauen*, tomo 4: *Siglo XIX*, Frankfurt, 1997, pp. 373-415, especialmente pp. 404 y ss., cap. 14.

[34] Con especial claridad aparece esta transformación en las relaciones masculinas en las novelas realistas de Theodor Fontane (*Schach von Wuthenow* [1883], *Der Stechlin* [1898]). Lamentablemente no conozco ningún estudio que trate este tema en especial a partir de sus novelas.

estas tímidas tendencias de expansión social de la amistad encuentran un límite en la incapacidad, muy difundida entre los varones, de poner en palabras los propios sentimientos y las sensaciones respecto de los demás; aún rige con fuerza en los distintos ámbitos sociales la imagen, transmitida durante siglos, del varón robusto, que controla sus emociones, de manera que hay pocas oportunidades de confiar los asuntos e inseguridades personales a sus pares.

En este sentido, el ideal moderno de la amistad solo pudo imponerse como práctica institucionalizada después de que se hubieran eliminado, en casi todas las capas sociales y para ambos sexos, las barreras inhibitorias a la hora de articular los propios objetivos de vida. Seguramente no nos equivocamos si fijamos el momento en que ocurrió este desbloqueo del sujeto, amplio y radical en lo social, en la época histórica que comienza al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando empiezan a perfilarse procesos de acelerada individualización en el marco de una ola de prosperidad económica en la mayoría de los países de Occidente;[35] si los roles de género tradicionales, dominados por el varón en la familia, la guerra y la economía, y que ofrecían a ambas partes escaso margen para autoexploraciones personales, habían quedado hasta entonces intactos, ahora aparecen en su lugar bocetos de identidad mucho más abiertos, diluidos en lo emocional. Así le llegó el momento, como podemos suponer, a la amistad puramente privada en las sociedades occidentales, puesto no es sino ahora cuando los varones y las mujeres de todas las capas sociales están en condiciones culturalmente de practicar la forma social, que ya existía hace tiempo, de la relación amistosa entre dos, confidencial, para compartir empática y desinteresadamente el destino de vida del otro. Asimismo, van cayendo de a poco aquellos restos de la etiqueta social que habían asegurado hasta entonces que las amistades solo pudieran tener lugar en relaciones de un mismo sexo; a partir de este momento, pueden existir este tipo de relaciones cercanas entre varones y mujeres sin que estos sientan pudor, ni sean objeto de calumnias, y pueden, además, extenderse a todas las fases de la vida.[36]

Desde entonces, es decir desde la década de 1960, la amistad se convirtió en una forma de relación personal que supera los límites de las clases sociales; no

[35] Véase como ejemplo Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt, 1986, parte II [trad. esp.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Madrid, Paidós, 2006]; acerca de la diseminación del ideal de amistad, que acompaña a este proceso, véase también Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt, 1993, pp. 148 y ss. [versión original: *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990; trad. esp.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1994].

[36] Sobre esto brinda información Rosemary H. Blieszner y Rebecca G. Adams, *Adult Friendship*, Londres, 1992.

eliminó totalmente los antiguos elementos, específicos de género, de la alianza en pos de un propósito o del compañerismo masculino, pero la realización de su modelo básico normativo es estimada como "adecuada" o "auténtica" cuando carece de toda consideración orientada al beneficio y está caracterizada, en cambio, por el interés mutuo en el bienestar del otro.[37] Las obligaciones de rol que son fundamento de esta relación social, ya considerada en la filosofía moral escocesa, son aprendidas generalmente con el despertar de la pubertad y,[38] a pesar de la falta de todo control jurídico, poseen el carácter de normas institucionalizadas: los sujetos dominan intuitivamente las reglas normativas que indican que en amistades "verdaderas" se deben una atención duradera el uno al otro respecto de las preocupaciones y las dificultades de decisión concernientes a la vida del otro, que deben tratar con confidencialidad las confesiones respectivas y que, por eso, no deben transmitírselas a terceros sin motivos, que en situaciones de crisis individuales deben apoyarse entre sí con consejos y protección y que deberían brindar el mismo apoyo empático al amigo o a la amiga aun cuando las decisiones privadas de los mismos carezcan transitoriamente de explicación.[39] El requisito para las amistades que obedecen, así, reglas de acción imprecisas, que necesitan siempre una interpretación, constituye normalmente, como lo sabía ya Aristóteles,[40] una valoración recíproca que no se corresponde tan solo con las ejecuciones vitales que se perciben desde el exterior del otro, sino con las perspectivas y las decisiones éticas, que se esconden detrás como razón motivacional determinante: los amigos o las amigas se consideran valorables por la forma en que abordan existencialmente su propia vida.

Se ha intentado en los últimos años elaborar el significado de estas cualidades "éticas" de la amistad, a modo de condición para una vida lograda, en general, y para la educación moral, en particular. En el primer contexto se ha revivido el antiguo pensamiento de Aristóteles según el cual la amistad sin interés es una condición necesaria para una vida individual buena, porque ofrece la oportunidad de observar las propias decisiones vitales y revisarlas reflexivamente;[41] es en tiempos de una creciente atomización –esto se dice a menudo– que se vuelve

[37] Spencer y Pahl, *Rethinking Friendship*, *op. cit.*, cap. 3.

[38] Véase como ejemplo Monika Keller y Michaela Gummerum, "Freundschaft und Verwandschaft – Beziehungsvorstellung im Entwicklungsverlauf und Kulturvergleich", en *Sozialer Sinn*, I (2003), pp. 95-121.

[39] Argyle y Henderson, *The Rules of Friendship*, *op. cit.*

[40] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, libros VIII y IX.

[41] Véase Ursula Wolf, *Aristoteles' "Nikomachische Ethik"*, Darmstadt, 2002, especialmente cap. IX. 3.

necesario el contrapeso social de las relaciones de amistad duraderas, dado que la obligación de rendir cuentas implicada en ellas protege de las equivocaciones que podrían resultar de una orientación hacia el bien puramente privada.[42] Dentro del segundo contexto, más restringido temáticamente, en el que se trata la cuestión del valor moral de la amistad, hoy se piensa de modo unánime que de las relaciones estrechas y confidenciales parte una suave presión instructiva hacia el otro concreto para adecuar los propios principios morales a las circunstancias situacionales del caso individual y quitarles de este modo su rigidez;[43] desde la perspectiva de la teoría de la socialización se destaca con frecuencia, siguiendo a Jean Piaget, que las amistades de grupo proveen un espacio de experimentación ideal para que los niños y jóvenes aprendan el sentido social de las obligaciones y los principios morales.[44] Pero estas son, obviamente, ponderaciones y afirmaciones que no se acercan siquiera en un mínimo a la cuestión de en qué medida las formas de la amistad que se practican hoy representan una primera esfera institucional de la libertad social; las relaciones personales entre dos, como se las entiende normativamente en el presente –dentro de un cierto margen de tolerancia– y como se las ejerce con gran naturalidad, pueden fomentar el logro de la vida individual o de la educación moral en más de un aspecto; pero esto no alcanza a explicar por qué el individuo debe poder ver en ellas una encarnación social de su propia libertad.

Desde este punto de vista, decisivo aquí, lo especial de las amistades modernas es que hacen del querer propio algo experimentable para la persona, a cuya articulación, por su parte, aspira el otro concreto y, con ello, no se cierra hacia dentro. Las obligaciones de rol complementarias, mediante las cuales se determinan las prácticas de la amistad hoy, permiten una manifestación mutua de sentimientos, actitudes e intenciones que no encontrarían eco sin el respectivo otro y, que, de este modo, no podrían sentirse como presentables. Para nosotros esta experiencia de "liberación" de nuestra volición en la charla y en la compañía de los amigos es tan natural que casi no utilizamos el lenguaje de la libertad

[42] Como lo indica, por ejemplo, Arne Johan Vetlesen, "Freundschaft in der Ära des Individualismus", en Axel Honneth y Beate Rössler (eds.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehung*, Frankfurt, 2008, pp. 168-207.

[43] Véase Marilyn Friedman, "Freundschaft und moralisches Wachstum", en Honneth y Rössler, *Von Person zu Person*, *op. cit.*, pp. 148-167. También a este respecto: Friedman, *What are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Ithaca, 1993.

[44] Jean Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Frankfurt, 1976 [versión original: *Le jugement moral chez l'enfant*, París, Presses universitaires de France, 1932; trad. esp.: *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1984].

para ella, a pesar de que podría ciertamente aclarar qué es lo que buscamos en primer lugar en las amistades y qué lugar ocupan en el medio de nuestra vida social. Las relaciones de amistad constituyen una forma institucionalizada de puntos en común prerreflexivos, que está marcada por el deseo de ambas partes, no tematizado, de revelar a la otra parte, sin reparos, los propios sentimientos y las propias actitudes; las obligaciones de rol implícitas se ensamblan aquí de tal manera que da lugar en ambas partes a la confianza y la seguridad de que aun con los deseos más desatinados o idiosincráticos habrá consideración y no se los delatará. Es esta experiencia de una autoarticulación, al mismo tiempo querida y atendida, la que convierte la amistad en una morada de la libertad social: en ella, el individuo puede y debe develar frente a otro las experiencias a la que accede de manera privilegiada, de modo que caigan aquellas fronteras internas que deben mantenerse, naturalmente, en la comunicación cotidiana. "Estar consigo mismo en el otro", significa en la amistad poder confiar sin coerción y sin temor el querer propio, en toda su imperfección y toda su transitoriedad, a la otra persona.

Probablemente –como se ha dicho antes– no sea esta clase de libertad la que los sujetos asocian hoy en primer lugar con el valor de la amistad para su vida individual; es probable, en cambio, que sean la ayuda en situaciones existenciales extremas, la búsqueda de consejo para problemas en los que haya una decisión que tomar o solo el disfrute de intereses comunes los motivos que tengan un papel más importante. La ganancia de libertad que constituye la posibilidad de compartir vivencias y sentimientos propios sin pruritos tiene la singularidad de una experiencia que apenas se puede tematizar; tiene lugar sin atención consciente y, por lo tanto, no puede ser articulada lingüísticamente por separado; se revela de modo indirecto en las sensaciones de distensión, liviandad y falta de coerción repentinas que acompañan típicamente el intercambio comunicativo entre amigos. Más que la presentación de tales sensaciones de liberación y de dilución no se encuentra en las novelas que tratan la experiencia única de la amistad; inútil resulta buscar en ellas pruebas que pudieran ayudar a identificar, como núcleo de toda amistad moderna, una forma desconocida anteriormente de la libertad.[45] Esta falta de asequibilidad fenomenológica, no obstante, no

[45] Puede leerse como apoteosis de la libertad otorgada por la amistad Harry Mulisch, *Die Entdeckung des Himmels* (1992), Múnich/Viena, 1993 [trad. esp.: *El descubrimiento del cielo*, Madrid, Tusquets, 1997]; también realiza una fina diferenciación entre amistad y amor Wallace Stegner, *Zeit der Geborgenheit*, Múnich, 2009 [versión original: *Crossing to Safety*, 1987; trad. esp.: *En lugar seguro*, Barcelona, Libros del Asteroide, 2010].

debería impedirnos creer en la visión de la filosofía moral escocesa y del movimiento romántico, según la cual en la institución de la amistad, creada solo en el siglo XVIII y carente de ponderaciones instrumentales, tiene lugar una forma especial de la libertad intersubjetiva: el otro no es aquí una limitación, sino la condición de la libertad individual, porque, como par confidente en la interacción, le otorga al individuo la oportunidad de desligarse de los límites impuestos a la articulación del propio querer y, así, de obtener un espacio "público" para la autoexploración ética. Como en todas las instituciones relacionales, también en la amistad la ganancia de libertad solo puede realizarse si se adoptan obligaciones de rol complementarias que aseguran que se perpetúen las prácticas que garantizan la libertad; la actitud moral de saberse obligado frente al amigo o a la amiga conforme a reglas de ejecución es, en este sentido, el requisito indispensable de la libertad.

Sin embargo, en los últimos años, en más de una oportunidad se ha expresado un diagnóstico de nuestros tiempos que sostiene que, debido a la mayor individualización y a una mayor presión de rendimiento, la forma social de la amistad personal está amenazada en su constitución misma: cuando se exhorta a los miembros de una sociedad a competir cada vez más en sus profesiones, y a demostrar su disposición individual al provecho, cuando la flexibilización en la vida laboral convierte en coerción cotidiana la orientación solo individual, según las oportunidades de ascenso propias, entonces casi no puede existir aquella desinteresada disposición a la empatía personal, que es indispensable para mantener amistades de confianza.[46] No es fácil probar la base empírica de estos diagnósticos escépticos: hay solo pocas investigaciones válidas sobre este tema; en general, se depende mucho de observaciones cotidianas generalizadas ingeniosamente o de obras de arte con sensibilidad para el diagnóstico de la época. Si nos atenemos a estos testimonios, seguramente se podrán reconocer ciertas tendencias crecientes a aprovechar las amistades para entablar relaciones provechosas y a involucrarlas de este modo para objetivos definidos de manera instrumental.[47] Al mismo tiempo, lo poco que informan los estudios empíricos de los últimos tiempos deja en claro una y otra vez, en sorprendente consonancia, que los

[46] Véase, por ejemplo, Vetlesen, "Freundschaft in der Ära des Individualismus", *op. cit.*; Robert N. Bellah *et al.*, *Gewohnheiten des Herzens, Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Colonia, 1987, pp. 165 y ss.

[47] Amplias descripciones de estas amistades estratégicas las brinda el diagnóstico de nuestra época hecho por la novela *Freedom* de Jonathan Franzen (Farrar, Straus and Giroux, 2010) [trad. esp.: *Libertad*, Barcelona, Salamandra, 2011].

miembros de la sociedad aún conocen las reglas de la amistad confidente y, en consecuencia, reaccionan a la vulneración de aquellas con sanciones informales.[48] Como en el pasado más reciente, hoy también cada pretensión de instrumentalizar las relaciones de amistad se revela como una vulneración de las prácticas normativas de la amistad, y del mismo modo parece seguir valiendo que los amigos sientan una preocupación mutua por el bienestar del otro. Como surge de las investigaciones mencionadas, cuando hay un apartamiento de estas normas sociales, generalmente no se designa ya a esas relaciones privadas "amistades" en sentido estricto; para ellas el vocabulario público reserva otros términos, que van desde el "compañerismo", pasando por el "nepotismo" hasta la pura "relación laboral". En general, no hay motivos para poner en duda la estabilidad de la institución moderna de la "amistad"; incluso debe ser, en nuestros días, la relación personal que tiene mayor inercia en los acelerados procesos de individualización y flexibilización. Si, además, se tiene en cuenta que este tipo de amistades supera las fronteras de las clases sociales mucho más que antes, que hace caso omiso de las diferencias étnicas y que, progresivamente, va perdiendo también la atadura a un lugar en común, entonces tal vez se pueda reconocer en ellas el fermento más elemental de toda la eticidad democrática.

(b) Relaciones íntimas

Que podamos concebir hoy las relaciones íntimas o amorosas como una forma social especial es el resultado de un proceso de diferenciación de los lazos personales que solo ha concluido hace poco tiempo y transitoriamente. El amor, en la configuración institucional que conocemos hoy, de una forma de relación personal basada solo en el deseo sexual y el afecto mutuo, surgió ya en la segunda mitad del siglo XVIII; en aquel momento tuvo lugar aquella gran transformación en la relación entre varón y mujer, que llevó a que progresivamente solo se aceptara el lazo pasional como principio de la elección de compañero sexual.[49] Pero hasta que este nuevo modelo de relación pudo "democratizarse" completamente en el sentido de constituir no solo para la pareja heterosexual sino también para la homosexual una alternativa disponible, fue necesario que

[48] Véase, entre otros, Spencer y Pahl, *Rethinking Friendship*, *op. cit.*

[49] Luhmann, *Liebe als Passion*, *op. cit.*, cap. 13; Lawrence Stone, "Passionate Attachments in the West in Historical Perspective", en Williard Gaylin y Ethel Person (eds.), *Passionate Attachments: Thinking about Love*, Nueva York, 1988, pp. 15-26; Eric Smadja, *Le couple et son histoire*, París, 2011, ofrece una historia de las relaciones íntimas, de orientación psicoanalítica, con alto valor informativo.

pasaran doscientos años;[50] en la actualidad, las relaciones íntimas, en lo institucional, están tan desacopladas del matrimonio y de la creación de una familia que constituye una forma de relación legítima para todos los miembros de la sociedad, independientemente de su orientación sexual, incluso cuando no exista la intención de conformar un lazo duradero, sancionado por el Estado.

Querer hablar de relaciones íntimas para el período histórico anterior al final del siglo XVIII propone un malentendido conceptual. Es cierto que también en la Antigüedad y en la Edad Media había relaciones basadas en la pasión, aventuras sexuales y lazos homosexuales, pero ninguna de estas relaciones de pareja basadas en el afecto o la atracción podía sustentarse en un modelo institucional de franqueza y cercanía íntima; estas eran, antes bien, excepciones estrictamente reglamentadas o desvíos de las reglas oficiales, que preveían que el contacto sexual solo tendría lugar en relaciones de dos, legitimadas por la sociedad, matrimoniales, y que, además, estaban sujetas a las divisiones entre estamentos y se apoyaban en las ponderaciones económicas de los jefes de familia. Hasta bien avanzado el siglo XVII era natural para las clases propietarias europeas que los responsables de la educación de los hijos debieran arreglarles el matrimonio, y para ello no se guiaban por pensamientos acerca de la armonía emocional o de la felicidad individual, sino por cálculos de las ventajas a largo plazo para todo la estructura familiar; por ello es equívoco y problemático usar respecto de aquella época el término "relaciones íntimas", que, en cierta medida, presupone un cierto espacio para la exploración mutua de sentimientos.[51]

Generalmente se consideran los sonetos y *Romeo y Julieta* de Shakespeare el primer testimonio literario de una transformación progresiva de las actitudes culturales respecto del matrimonio y del amor; lo nuevo que hay en ellas es la representación del vínculo que surge a partir de sentimientos apasionados, que, con medios lingüísticos y poéticos, son diferenciados específicamente de las prácticas imperantes en el entorno social.[52] Al menos en las cortes aristocráticas de España, Francia e Inglaterra, parece tener lugar en el siglo XVII una cierta re-

[50] De una progresiva "democratización" del amor habla también Luhmann, *Liebe als Passion*, *op. cit.*, p. 175.

[51] Veáse para esta temática Reinhard Sieder, "Ehe, Fortenpflanzung und Sexualität", en Michael Mitterauer y Reinhard Sieder, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie*, Múnich, 1977, pp. 141-161.

[52] Acerca de Shakespeare, véase Stephen Greenblatt, *Will in der Welt. Wie Shakespeare zu Shakespeare wurde*, Berlín, 2004, cap. 4; acerca de la transformación del concepto del amor en este período véase Jean-Paul Desaire, "Ambivalenz des literarischen Diskurses", en Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), *Geschichte der Frauen*, tomo 3: *Modernidad temprana*, Frankfurt, 1994, pp. 279-310.

volución, dado que surgen espacios para explorar lazos basados en la pasión o el afecto.[53] Sin embargo, la reacción pública ante estos intentos de liberación está montada sobre un gran rechazo, como lo permiten ver inequívocamente los libros de consejos, los manuales de medicina y los sermones de aquella época; además, entre la gran masa de la población prevalece la opinión de que en la relación sexual que tiene lugar después de la boda concertada aparecerán forzosamente los sentimientos necesarios para una relación armónica y estable entre marido y mujer. Al igual que para la amistad moderna, de confianza, los primeros procesos de una institucionalización social de la relación amorosa moderna, basada en los sentimientos, no aparecen antes de fines del siglo XVIII; en este período de cambios profundos, en el que se crean casi todas las condiciones culturales del reconocimiento social de la Modernidad, empieza a reflejarse en las prácticas cotidianas de las capas sociales más altas la idea de que solo el afecto mutuo puede constituir una base legítima para el vínculo matrimonial entre el varón y la mujer. Desde un comienzo se asocia la nueva concepción de la sexualidad y de las relaciones entre los sexos a un cambio en la arquitectura de la libertad individual: en ella el individuo será más libre que antes, al poder comprometerse en una relación de por vida sin seguir las indicaciones de los padres y solo de acuerdo con sus sentimientos personales. Además, la relación de libre elección entre varón y mujer es pensada como un arreglo social en el que se realiza una forma especial de libertad. Hegel es solo uno entre muchos cuando intenta presentar en su *Filosofía del derecho* en qué medida, en el matrimonio basado puramente en el afecto, las necesidades de las dos personas unidas logran un despliegue deseado mutuamente y, así, se satisfacen de verdad en una libre "interacción";[54] incluso en la filosofía de la unificación que se remite a Hölderlin se propugna la idea de que solo en el amor se realiza totalmente la libertad humana, porque en él uno le ofrece al otro la oportunidad de una autorrealización sin impedimentos.[55]

En la sobria cotidianidad del matrimonio burgués solo quedaba poco de este exceso idealista, porque debido a las atribuciones de género imperantes, las mujeres tenían escasas oportunidades de articular sus necesidades libremente y sin coerción; como es sabido, debían, según la distribución de roles fijada institu-

[53] A este respecto, véase Luhmann, *Liebe als Passion*, *op. cit.*, caps. 6 y 7; respecto de la elaboración hecha por los moralistas franceses sobre esta transformación, véase Louise K. Horowitz, *Love and Language: a Study of the Classical French Moralist Writers*, Columbus, 1977.

[54] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*

[55] Véase Dieter Henrich, "Hegel und Hölderlin", en *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1971, pp. 9-40.

cionalmente, realizar tareas subordinadas en el hogar y en el cuidado de los hijos, mientras que los varones tenían el privilegio de actuar socialmente en la visibilidad de la vida pública y, así, de asegurar un ingreso para la familia.[56] Además, en el curso del siglo XIX surge, como continuación de entidades más antiguas, la institución de la concubina semioficial, que les permite a los varones de las capas sociales más acaudaladas satisfacer sus necesidades sexuales fuera del matrimonio, con el consentimiento de todos los implicados; son incontables las novelas, generalmente de origen francés, en las que se describe cómo mujeres solas, por lo general de condición pobre, obtienen de adinerados maridos, a cambio de la satisfacción sexual que les proveen, su sustento material y hasta cierta reputación.[57] En este sentido, todo el siglo XIX es un típico período de transición, en el que el nuevo modelo de relación está por cierto institucionalizado socialmente, pero no está instalada su práctica cotidiana, que exige su principio normativo: las relaciones sexuales no están ya atadas a los cálculos de provecho de los padres, y están libradas a las consideraciones sentimentales de los individuos de la pareja, pero oficialmente siguen ligadas al marco legal del matrimonio y, por lo tanto, están reservadas a las prácticas heterosexuales; dentro del matrimonio, que ahora se piensa como "libre", rige normativamente el principio de la igualdad entre el varón y la mujer; sin embargo, los roles tradicionales y el poder masculino aseguran por debajo que las tareas del hogar se sigan distribuyendo de manera muy desigual. De la libertad intersubjetiva, que tienen ante sí Hegel y sus contemporáneos cuando exaltan las nuevas formas de intercambio entre los sexos, hay poco y nada aquí. De cualquier manera, el principio que se acaba de institucionalizar, de la relación íntima libre y en igualdad de derechos, posibilita que en el curso del mismo siglo también las mujeres se dispongan a tomar en serio sus pasiones y a rebelarse contra las condiciones imperantes. De nuevo, son las novelas clásicas de la época las que, con una enorme repercusión, logran caracterizar esta voluntad emancipatoria de las mujeres.[58]

[56] Véase, por ejemplo, Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, 1988.

[57] Véase, por ejemplo, Émile Zola, *Nana*, Múnich, 1985 [trad. esp.: *Nana*, Madrid, Oveja Negra, 1982]. También, para este complejo temático, véase Albrecht Korschorke *et al.*, *Vor der Familie. Grenzbedingung einer modernen Institution*, Múnich, 2010, pp. 57-66. Acerca de cuánto tiempo se extendió esta práctica en la historia nos da un pantallazo el ensayo de Heinrich Adolf, "Adornos verkaufte Braut – Rekonstruktion einer Beziehung", en Stefan Müller-Doohm, *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgossen*, Frankfurt, 2007, pp. 309-334.

[58] Además de las conocidas novelas *Effi Briest*, *Madame Bovary* y *Ana Karenina*, corresponde mencionar aquí dos relatos extraordinarios: Anton Chéjov, "Die Dame mit dem Hündchen", en *Die Dame mit dem Hündchen. Erzählungen 1887-1903*, Zúrich, 1976, pp. 250-271 [trad. esp.: *La dama del perrito y otros cuentos*, Buenos Aires, Losada, 2011], e Iván Bunin, "Visitkarten", en *Dunkle Alleen. Erzählungen 1920-1953*, Berlín/Weimar, 1983, pp. 367-374 [trad. esp.: *Relatos de alamedas oscuras*, Madrid, Caparrós, 2003].

Tales intentos de hacer valer el principio ya institucionalizado del "amor romántico" para mujeres y minorías sexuales son los que llevaron a que en el siglo XX se democratizara poco a poco la institución de la relación íntima, determinada solo por el sentimiento y sin restricciones legales. Las dos guerras mundiales aplazaron otra vez este proceso de liberación, pues los catastróficos acontecimientos bélicos tuvieron como repercusión ciertas mentalidades y ciertos estados de ánimo que favorecían una sujeción a las prácticas ya conocidas, dominadas por los varones; por eso, los años veinte y los años cincuenta son las dos épocas del siglo XX en las que el matrimonio burgués alcanza el apogeo, con toda su autoridad masculina y coercitiva, a pesar de que en la clandestinidad social y más allá de la ley empiezan a establecerse muchas relaciones íntimas alternativas: hay parejas homosexuales que viven juntas ilegalmente, varones y mujeres que llevan vidas conyugales sin estar casados, también las mujeres ahora entablan con mayor frecuencia relaciones extramatrimoniales. Sin embargo, todo eso pudo verse reflejado en prácticas institucionalizadas y convertirse en componente de la cotidianidad social solo cuando las últimas repercusiones de la Segunda Guerra Mundial se hubieron disipado; la prosperidad económica en Occidente posibilitó una aceleración de la individualización. En una serie de luchas y conflictos sociales, que fueron el resultado de la ampliación del espacio social disponible para la articulación de las propias necesidades y de las ideas de la identidad, las mujeres y las minorías sexuales consiguieron a partir del inicio de los años sesenta, por medio de la lucha, una serie de reformas jurídicas y éticas que provocaron un cambio de las actitudes frente al matrimonio, la familia y la sexualidad: se legalizó el control de la natalidad y se lo democratizó mediante la píldora anticonceptiva, se levantó la prohibición de la homosexualidad en la mayoría de los países de Occidente y, así, las relaciones de pareja entre personas del mismo sexo fueron, al menos, toleradas; no solo se equiparó el estatus legal de las mujeres respecto del de los varones, sino que también se las integró en mayor medida en el proceso socio-laboral; el divorcio fue flexibilizado por el Estado, lo que les permitió a ambas partes volver a casarse; comenzó a disiparse el tabú ético de las relaciones sexuales prematrimoniales y extramatrimoniales y a dársele lugar a una mayor tolerancia frente a comportamientos de experimentación sexual; finalmente, se modificaron también los

estilos de educación en las familias y en las escuelas: se le dio más importancia al derecho subjetivo del niño y se abandonó el castigo físico casi por completo.[59] Lo que ocurre en estas revoluciones jurídicas y culturales, que se conocen bajo el denominador común de la "Revolución Sexual", puede describirse, desde una cierta distancia, como el comienzo de una progresiva desinstitucionalización de la pequeña familia burguesa, cuyo fin lo marca la desvinculación institucional de la relación íntima o amorosa:[60] el lazo intersubjetivo se ha desvinculado, por motivos sexuales y emocionales, de tal modo del complejo institucional de la vida familiar y de la educación de los hijos, que se erige como un sistema totalmente independiente de prácticas sociales, que, en principio, es accesible para cualquier miembro adulto de la sociedad.

No deja de ser cierto que tuvieron que ocurrir otros cambios de actitud en la cotidianidad social, además de las reformas mencionadas, antes de que este nuevo sistema de comportamiento pudiera establecerse realmente con amplitud y permanencia: hace pocos años que comienza a notarse que las parejas homosexuales son aceptadas en la vida pública como otros tipos de relaciones, por ejemplo, las heterosexuales; hace poco que las mujeres pueden esperar que no se las malinterprete o se les atribuyan falsos motivos cuando toman la iniciativa en pos de una relación amorosa. Por otro lado, no es demasiado prematuro afirmar que en las sociedades contemporáneas de Occidente las relaciones íntimas de duración limitada son una posibilidad autónoma de vínculo personal para todos los adultos: tenemos la libertad jurídica y cultural de crear lazos personales con varones o mujeres hacia los que sentimos atracción sexual o emocional. No obstante, el inicio de tales relaciones requiere que sepamos que, a partir de ese momento, estamos todos sujetos a reglas normativas que garantizan la identidad de aquellas más allá del momento concreto; en la forma de prácticas que se conocen solo intuitivamente, estas reglas establecen obligaciones de rol complementarias cuya realización posibilita, por su parte, una forma especial de la libertad social.

[59] Respecto del costado jurídico de este proceso de transformación, véase, por ejemplo, Jutta Limbach y Siegfried Willutzki, "Die Entwicklung des Familienrechts seit 1949", en Rosemarie Nave-Herz, *Kontinuität und Wandel der Familie in Deutschland*, Stuttgart, 2000, pp. 7-43.

[60] Respecto del proceso de la "desinstitucionalización" de la pequeña familia, véase Hartmann Tyrell, "Ehe und Familie", en Kurt Lüscher, Franz Schultheis y Michael Wehrspaun (eds.), *Die "postmoderne" Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in der Übergangszeit*, Konstanz, 1990, pp. 145-156; en lugar de indicar más obras, remito a un breve informe de investigación propio: Axel Honneth, "Strukturwandel der Familie", en *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt, 1994, pp. 90-99.

Aun cuando desde sus comienzos románticos la relación íntima moderna se haya desprendido de su modalidades específicas de clase y se haya así abierto para todos los miembros de la sociedad, sus reglas normativas no cambiaron fundamentalmente en los doscientos años que pasaron. Quien inicia una relación amorosa, sea ella homo o heterosexual, sigue esperando hoy, como lo hacía entonces, ser amado por las cualidades que considera centrales en sí mismo;[61] el amor mutuo no se funda en cualidades cualesquiera del otro, sino justamente en los deseos o intereses que este considera importantes en su interpretación de sí mismo. Dado que las cualidades e inclinaciones que uno considera constitutivas pueden variar con el paso del tiempo, surge una forma de obligación mutua que se refiere a un futuro común: construimos el "nosotros" de una relación íntima o amorosa en la medida en que con naturalidad esperamos del otro no solo ser valorados en nuestras cualidades constitutivas presentes, sino también en las inclinaciones y los intereses que podríamos desarrollar alguna vez en el futuro. Esta referencia al futuro del "nosotros" diferencia de todas las relaciones íntimas aquellos vínculos personales que en la autocomprensión de los implicados son solo de duración efímera y, por eso, se distinguen aún hoy de aquellas mediante términos como "amorío" o "aventura"; tan pronto como en estas relaciones la perspectiva temporal de ambos integrantes se abre hacia el futuro, de modo que se pueda esperar una empatía recíproca con las cualidades que tal vez se desarrollen en el porvenir, podemos hablar de una relación amorosa o íntima.[62]

No es sino esta dimensión referida al futuro del amor, a partir de la cual resultan muchas de las obligaciones de rol complementarias, la que en esencia regula hoy la práctica institucionalizada de la relación íntima. En la conciencia de los implicados –y también en la de los observadores cercanos– esta relación cumple con la norma inherente a ella solo si ambas personas prestan una atención duradera y cercana a aquellos cambios de comportamiento que puedan indicar una transformación en las preferencias constitutivas o en los intereses del otro; aun cuando la expectativa mutua de percibir tales señales no representa una obligación contraída explícitamente entre los amantes, su defraudación

[61] Véase al respecto Neil Delaney, "Romantische Liebe und Verpflichtung aus Liebe. Die Artikulation eines modernenn Ideals", en Honneth y Rössler (eds.), *Von Person zu Person*, *op. cit.*, pp. 105-140.

[62] Veáse, además de la monografía de Neil Delaney, Amélie Oksenberg Rorty, "Die Historizität psychischer Haltung – Lieb' ist Liebe nicht, die nicht Wandel eingeht, wenn sie Wandel findet", en Dieter Thomä (ed.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn, 2000, pp. 175-194.

significa una vulneración de las reglas, que revela claramente los límites institucionales de la relación íntima. Solo cuando dos personas, de manera recíproca, acceden a acompañar el desarrollo de la personalidad de la contraparte con buena voluntad y apoyándose aun cuando aquel se oriente en una dirección que no se pueda anticipar en el presente, hablamos de una relación intersubjetiva que merece la denominación de "amor"; si este afecto previsto para el futuro desconocido será realmente suficiente para seguir de buen grado incluso transformaciones profundas de la identidad es una cuestión empírica cuyo resultado no cambia en nada la importancia de la promesa hecha inicialmente, que en general permanece implícita.[63] En este sentido, una relación amorosa representa, por su estructura temporal, un pacto para la fundación de una comunidad de recuerdos, cuya retrospectiva de la historia compartida debe ser tan motivadora y alentadora en el futuro que pueda perdurar más allá de las transformaciones de la personalidad de ambas partes; incluso hoy, cuando, desencantados, sabemos que muchas relaciones que comienzan con enamoramiento tienen una corta vida, el amor entre dos personas no podrá prescindir de la anticipación de una historia que se valida a sí misma, de un nosotros que mira al pasado: piénsese solo en los múltiples objetos que compran las parejas para asegurarse de tener en el futuro un recuerdo de la comunidad vivida en el presente.[64]

Hasta aquí se podría seguir considerando la forma social actual del amor como una clase de amistad intensificada. Comparte con ella la obligación implícita de sentir una empatía mutua respecto de las intenciones constitutivas de la otra parte y de hacer todo lo posible para que puedan ser satisfechas; incluso la expectativa natural, no tematizada expresamente, de poder contar con el apoyo y el consejo del otro en caso de una crisis personal constituye un elemento central tanto de la relación amorosa como de la amistad. Si bien solo el amor se caracteriza por anticiparse a una historia que se ha de vivir en común, que desde un

[63] Véanse los ejemplos que aporta Neil Delaney en "Romantische Liebe und Verpflichtung aus Liebe", *op. cit.*, especialmente pp. 131 y ss.

[64] Véanse las notas de Tilmann Habermas, que, por su parte, analiza el significado de los objetos personales sobre todo desde la perspectiva del yo, no de un nosotros común: *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumte der Identitätsbildung*, Frankfurt, 1999, especialmente cap. IV. b. Acerca del aumento del significado de los objetos de consumo para la estabilización de las relaciones íntimas modernas, véase Eva Illouz, *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturell Widersprüche des Kapitalismus*, Frankfurt, 2003 [trad. esp.: *El consumo de la utopía romántica: el amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Buenos Aires, Katz editores, 2009]. Acerca del tipo del amor romántico que se ha vuelto "reflexivo", al que él llama "amor escéptico romántico", véase también la convincente descripción de Reinhard Sieder, *Patchworks – das Famillieb getrnter Eltern und ihrer Kinder*, Stuttgart, 2008, pp. 41-47.

comienzo es percibida, en su calidad de futuro, como un elemento reforzante de la relación, un reflejo de esta estructura especial de la temporalidad también está presente en algunas formas de la amistad. Lo que, no obstante, distingue a la relación amorosa de toda amistad y la convierte en una institución única de la vinculación personal es un deseo mutuo de intimidad sexual y un regocijo pleno en el cuerpo de la otra parte.[65] En ningún otro lugar, tal vez a excepción de las salas de terapia intensiva y en las instituciones geriátricas, el cuerpo humano está presente hoy socialmente en toda su autonomía y su fragilidad incontrolables como en las interacciones sexuales de una pareja que hace el amor.

En comparación con las épocas en las que surgió la idea del amor romántico en la cultura europea, la intimidad sexual hoy está marcada por una apertura decididamente mayor en la articulación de inclinaciones individuales; no solo no tiene lugar ya el esquema interpretativo cultural según el cual las mujeres no poseen necesidades autónomas en las relaciones sexuales, no solo ha desaparecido casi del todo el tabú de las variantes de la sexualidad entre personas del mismo sexo, sino que incluso ha perdido su lugar central desde hace algunos años la idea de que existen las "perversiones" sexuales. Hoy, en las relaciones íntimas vale como forma legítima de la sexualidad todo aquello que hayan consentido ambas partes en el marco de su autonomía moral.[66] Esto, por supuesto, no quiere decir que el ámbito de las interacciones sexuales carezca en la actualidad de toda regla de acción de fuerza vinculante, sino que tales reglas se han desplazado de la superficie de las ejecuciones físicas al plano subyacente de las actitudes mutuas. Entre los implicados, no se entienden como "perversión" o como desvío de la norma ya determinadas prácticas, o algunos tipos de actos sexuales, sino solo aquellas formas del deseo sexual que quebrantan las condiciones de la percepción recíproca como de un objeto sexual del otro.[67] Hoy ha perdido su calidad de tabú casi todo lo que entra dentro del ámbito de la casua-

[65] Véase Delaney, "Romantische Liebe und Verpflichtung aus Liebe", especialmente pp. 126 y ss.

[66] Véase Onora O'Neill, "Between Consenting Adults", *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), nº 3, pp. 252-277.

[67] Véase la interesante monografía de Thomas Nagel, "Sexuelle Perversion", *Letzte Frag*, Bodheim bei Mainz, 1996, pp. 65-82 [versión original: "Sexual Perversion", *The Journal of Philosophy*, vol. 66, nº 1, 16 de enero de 1969, pp. 5-17]. Toda la diferencia que existe entre la moral sexual actual y aquella de hace cincuenta años puede medirse como la distancia que existe entre esta monografía y una obra como la de Aurel Kolnai, *Sexualethik. Sinnen und Grundlagen der Geschlechtsmoral*, Paderborn, 1930. Aquí, con argumentos sorprendentemente transparentes que giran en torno a las normas de la libre reciprocidad, se condena éticamte tanto la homosexualidad como las formas no genitales del acto sexual.

lidad de las inclinaciones sexuales, siempre y cuando en su exteriorización no se vulnere el requisito de que la otra parte pueda experimentar ser un objeto de deseo sexual en el espejo de la contraparte. El ideal que hoy vale como parámetro respecto de las perversiones sexuales es el de posibilitar mutuamente sentirse fuente y objeto de la excitación sexual del respectivo otro; lo que se aparte de ello, como en el caso extremo de la pedofilia, que está prohibida por ley, es percibido como una vulneración de las normas implícitas que regulan el campo de las interacciones sexuales en la cotidianidad presente.

Pero no solo el deseo recíproco, sino también la presencia desbordante de los gestos de vinculación corporal, pueden servir como indicador del hecho de que las parejas se viven, en un primer momento y ante todo, como un nosotros unido físicamente en las relaciones íntimas. En estas relaciones uno reacciona frente al otro casi como de manera refleja, dándole a entender mediante gestos sutiles, indicaciones mímicas o movimientos del cuerpo, cuán importante y apetecible le resulta su cercanía física; si estas fórmulas cortas de intimidad física desaparecen o carecen de respuesta, para los implicados es una señal de que algo no está bien en la relación. Esta atención por la dimensión física de la vinculación aumenta, obviamente, cuando una persona tiene que procesar la separación de su ser amado; en estas fases no es infrecuente que la ausencia del otro se sienta como un dolor físico en el propio cuerpo, como si le faltara ahora algo de lo que depende para su funcionamiento vital. Las relaciones amorosas no pueden separarse de las sensaciones físicas diarias; borran, en un nosotros físico, las barreras físicas que existen normalmente entre los individuos, uno complementando y ampliando físicamente al otro.

No obstante, las relaciones íntimas de este tipo no se pueden describir completamente si no se toma en cuenta que las parejas heterosexuales hoy pueden seguir haciendo uso de la posibilidad del matrimonio jurídico: aun cuando no exista la intención de concebir hijos y, por lo tanto, de fundar una familia, les está abierta la posibilidad al varón y a la mujer de conferirle a su relación amorosa la forma de un matrimonio registrado en el Estado y de otorgarle de este modo una serie de derechos y obligaciones exigibles jurídicamente. Por cierto, los efectos jurídicos que resultan del matrimonio formal hace tiempo que no son concebidos como el medio a través del cual se produce la sustancia del afecto emocional; como consecuencia de la personalización del modo en que se concibe el matrimonio, impulsada, por su parte, por la revolución romántica de las formas de las relaciones, la sanción estatal se entiende más como un acto puramente declamatorio que solo reconoce formalmente lo que ya existe de

todos modos.[68] Sin embargo, esta transformación del concepto del matrimonio, que llevó doscientos años y que desemboca en la validación del matrimonio "verdadero" también para los casos en los que no ha adquirido legalidad estatal, no ha tenido como consecuencia, en ninguno de los países democráticos de Occidente, la eliminación total del derecho matrimonial para ser reemplazado por un derecho de familia puro; por el contrario, durante el siglo XX el matrimonio sancionado por el Estado se juridificó aún más de lo que se liberó la relación interna, pensada como relación amorosa, de la presión de los reglamentos[69] y, en cambio, se fue sometiendo cada vez más a nuevas reglas jurídicas la relación "externa", que hace a las prestaciones de sustento y de alimentos entre ambas partes: siguiendo los principios del Estado social, que hemos visto solo someramente hasta este punto de nuestra reconstrucción normativa, se advirtió la necesidad de proteger a la parte que era responsable única del hogar, es decir, en general, a las mujeres casadas, de que después de una disolución del matrimonio o de la muerte de la parte activa en el trabajo quedaran sin ningún derecho de sustento económico. Los progresos logrados en este sentido en las últimas décadas tal vez no sean suficientes, pero son por cierto considerables, dado que el matrimonio se define, en sentido amplio, como una comunidad de sustento y de ganancia, de modo que a la parte no activa laboralmente le corresponde después del final jurídico o natural del matrimonio, en la forma de una compensación de sustento o de ganancia, la mitad del patrimonio obtenido durante la duración de aquel:[70] hoy en día esto está en constante movimiento en toda Europa.

[68] Véase el extenso artículo de Dieter Schwab, "Eheschliessungsrecht und nichteheliche Lebensgemeinschaft – eine rechtsgeschichtliche Skizze", *Zeitschrift für das gesamte Familienrecht*, 28 (1981), nº 12, pp. 1151-1156. En este contexto es muy interesante el derecho matrimonial formulado por Johann Gottlieb Fichte en el apéndice de su escrito sobre derecho natural, en el que se sella el pasaje de una comprensión "creadora", que produce el amor, a una comprensión puramente "declamatoria" del matrimonio estatal: Johann Gottlieb Fichte, "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" (1796), *Fichtes Werke*, Immanuel Hermann Fichte (ed.), tomo III, Berlín, 1971, pp. 1-385, aquí: pp. 308-343 [trad. esp.: *Fundamentos del derecho natural según la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994]. La comprensión romántica del amor sobre la que Fichte basa esta nueva definición del derecho matrimonial (el Estado "no tiene que legislar sobre la relación entre ambos cónyuges, porque toda su relación no es una relación jurídica, sino una relación natural y moral de los corazones", p. 325), no le impide subordinar totalmte la mujer al hombre en la relación moral entre los sexos (§ 16).

[69] Véase Limbach y Willutzki, "Die Entwicklung des Familienrechts seit 1949", *op. cit.*, pp. 19 y ss.

[70] *Ibid.*, pp. 22-28.

Esta juridificación "externa" del matrimonio en favor de la parte económicamente dependiente llevó a que, debido a la equiparación de la relación íntima que tuvo lugar al mismo tiempo, se diera la situación paradójica de que las comunidades de vida del mismo sexo son toleradas hoy cultural y jurídicamente, pero están muy desfavorecidas frente a las relaciones de pareja heterosexuales, puesto que no tienen (aún) la posibilidad jurídica del matrimonio, de modo que no tienen tampoco la oportunidad legal de comprometerse, con tenor preventivo, con el aseguramiento económico de la parte no económicamente activa. En estas relaciones, en tanto no exista una igualdad jurídica, todo tiene que provenir del acuerdo amigable de ambos implicados, mientras que en las otras relaciones se lo puede considerar garantizado en virtud del poder de sanción del Estado. Con mayor razón, esta discriminación afecta a las minorías sexuales en aquellos ámbitos en que se les otorgan privilegios a las parejas casadas y en los que se excluye a las comunidades de vida del mismo sexo; en primer lugar, se pueden mencionar aquí, por cierto, ciertas ventajas impositivas, pero no es menos discriminatoria la exclusión del derecho a adoptar niños que no tienen padres y que necesitan de atención y cuidado. En la mayoría de los países democráticos de Occidente el derecho matrimonial está aún marcado por el prejuicio tenaz, para el cual casi no se pueden encontrar argumentos científicos, y que incluso en la opinión pública ya no encuentra asidero: que solo cuando un varón y una mujer establecen una relación amorosa estable, gracias a la complementariedad de la oposición de los sexos, se cumplen todas las condiciones que hacen que parezca justificable el reconocimiento como matrimonio por el Estado de las relaciones de pareja, cuando estas lo piden, y así la habilitación de condiciones para una serie de efectos jurídicos. La solución legal que fue utilizada para eliminar este tratamiento no igualitario, con la obtención de un débil estatus regulatorio por parte de las comunidades de vida "no matrimoniales", solo puede ser transitorio; a largo plazo se agotará la fuente de las razones que justifiquen la exclusión de las parejas del mismo sexo de los privilegios jurídicos del matrimonio certificado por el Estado; y entonces solo quedará la posibilidad de o bien eliminar el derecho matrimonial en su totalidad o abrirle la posibilidad del matrimonio jurídico a todo tipo de comunidad de vida íntima. En el primer caso, los efectos jurídicos del matrimonio operarían solo en el momento de fundar una familia, de modo que las parejas sin hijos acordarían sus futuras prestaciones de sustento según contratos privados; en el segundo caso, todas las parejas, independientemente de su orientación sexual, contarían con la opción de registrar su relación "oficialmente" y así podrían establecer las consecuencias jurídicas estatales que correspondieran.

Pero lo que constituye hoy la experiencia de libertad social en las relaciones amorosas no es creado, por cierto, por las obligaciones reguladas contractualmente que el Estado impone como condición a la relación matrimonial reconocida oficialmente; de los derechos subjetivos generados así solo pueden surgir derechos individuales frente al otro, que protegen en cada caso la autonomía propia, pero no aquellas formas de una reciprocidad complementaria que constituyen el prototipo de las libertades sociales. Esta forma de libertad en las relaciones íntimas no puede estar originada en el derecho (del matrimonio) estatal, porque también se la puede experimentar en los casos en los que no se ha ejecutado el paso del matrimonio o donde no se lo puede celebrar; ya Fichte sabía –lógicamente, dentro de las limitaciones culturales de su época– que la libertad en este tipo de relaciones es una cuestión de "la unión de los corazones y de la voluntad", no de reglamentos jurídicos.[71] Es la experiencia de la intimidad sexual y de la vinculación física la que prepara el terreno entre los amantes para la clase de reciprocidad sin coerciones que constituye la forma de ejecución de la libertad social; ligada a la complementariedad recíproca en el comportamiento corporal, aquella es más fácilmente asible que en el caso de la amistad, que está mediada, en la mayoría de los casos, por el lenguaje. Las reglas normativas de la relación de amistad, como habíamos visto, son las que aseguran que en su contexto dos individuos se complementen, siendo cada uno testigo y consejero en las decisiones existenciales del otro; en ese sentido, cada uno es una condición de libertad para el otro, al ayudarlo a hacer entender su propia voluntad y a alcanzar una mayor madurez en sus decisiones. A diferencia de esta forma de libertad social, que los implicados casi no experimentan como autónoma, a la que existe en una relación amorosa le corresponde una cercanía vivencial mayor porque aquí toda la identidad física está integrada en la reciprocidad: los dos individuos se complementan y completan el uno al otro no solo al estimularse y apoyarse entre sí en su formación ética, sino también, y ante todo, en la satisfacción recíproca de las necesidades físicas que parecen esenciales a cada uno para la propia vitalidad y el propio bienestar. En la forma social del amor, como la conocemos hoy, uno es para el otro, por lo tanto, una condición de libertad en la medida en que se convierte para el otro en una fuente de autoexperiencia corporal, en la que la propia naturalidad se deshace de las cadenas que le impone la sociedad y recobra así, en el otro, una porción

[71] Fichte, "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" (1796), *op. cit.*, p. 323.

de su carencia de coerción original.[72] Estar consigo mismo en otro significa, entonces, en la intimidad del amor, volver a apropiarse de la necesidad natural del propio yo en la comunicación corporal, sin tener que tener miedo de ser expuesto o lastimado. Las reglas morales que rigen hoy implícitamente las relaciones amorosas deben asegurar una confianza mutua que permita la autorrevelación física sin miedo ante el otro concreto; si una parte rompe estas reglas, en general la otra lo entiende como una razón para terminar la relación.

Porque este ejercicio especial de la libertad es algo que los implicados experimentan conscientemente como tal en sus interacciones, no es difícil entonces presentar la relevancia de la forma moderna del amor para toda la estructura social de nuestras libertades: no hay casi obras de la nueva literatura en las que no se describa la experiencia del amor correspondido como una ampliación de la personalidad vivida subjetivamente, a través de la cual se modifica la relación total del yo y del mundo: en el estado de un "nosotros" físico el individuo parece haber perdido todas las fronteras que antes lo separaban psíquicamente de su entorno; es presentado como alguien que gracias a la unión física siente en toda su plenitud una falta de coerción hasta ahora desconocida: por ello, no es infrecuente que en estos pasajes se haga uso de metáforas religiosas para evocar esta ganancia de libertad a través del amor.[73] Sin embargo, si se toma el cine o la literatura como sonda diagnóstica de nuestros tiempos, que puede captar con más exactitud que otros medios la constitución social de tales relaciones de interacción, no se puede sino notar, en tiempos recientes, un cierto desplazamiento encaminado hacia un aumento de la desorientación o de la imposibilidad de vincularse; a menudo los protagonistas son presentados como si no tuvieran ya la disposición motivacional a aceptar las obligaciones normativas necesarias para hacer duraderas las relaciones amorosas.[74] Tales observaciones coinciden en muchos puntos con las descripciones sociológicas que intentan mostrar que en la actualidad los motivos egocéntricos de la autorrealización o del progreso individual evitan, en gran medida, que se ponga en juego la obligación constitutiva de las relaciones íntimas de largo plazo: por un lado, debido a las nuevas relaciones de contratación, que esfuman las fronteras existentes hasta el momento entre el trabajo y el ocio, y, por el otro, motivados por ideas del yo modificadas, que ponen una prima cultural en la disposición a la movilidad, los miembros de la sociedad están cada vez menos dispuestos a seguir las reglas normativas que, en su conjunto, les otorgan la estabilidad necesaria a los vínculos personales. Como consecuencia de estas variaciones motivacionales –así lo describe Ann Swidler en una monografía que ya es famosa–, la tendencia en las relaciones íntimas es a que las intenciones de hacer carrera individual sean más frecuentes que los necesarios sentimientos de obligación; los objetivos de la autorrealización, más que la disposición aún necesaria a sacrificar algo de sí mismo; y los derechos a la libertad sexual más que las máximas de fidelidad que alguna vez fueron naturales.[75] Por eso, como lo constata resumidamente Niklas Luhmann, "la alternativa de la ruptura [de relaciones, A. H.] y del estar solo" para el propio plan de vida, es hoy "comprendida y tomada en serio".[76]

La adecuación empírica de tales afirmaciones de tendencias es en general difícil de evaluar, como aquellas acerca de los pronósticos sobre la estabilidad de la amistad. Seguramente, la autonomía institucional de la relación íntima, que le quitó todo asidero externo en las tareas sociales y las expectativas de los familiares,[77] hoy ha llevado ya a que tan solo los sentimientos individuales de afecto y atracción decidan acerca de la duración del vínculo con otro; tan pronto como se rompen estos recursos emocionales, parece ser cada vez más difícil, por falta de imposiciones externas, poder estar dispuesto a la obligación necesaria para el mantenimiento de una relación amorosa. Además, algo que junto con Ann Swidler también observó Arlie Hochschild,[78] hoy una mayor dilución de las fronteras entre el trabajo y el ocio convierte en cada vez más difícil para el individuo mantener sus vínculos personales libres de toda consideración de los planes para la carrera personal; y no se trata por cierto de las primeras señales de que se vuelve a encuadrar el amor dentro del contexto de reproducción de la sociedad, sino que son síntomas de un socavamiento de las habilidades individuales de vincularse,

[72] Una idea tal del amor constituye el trasfondo en el cual Adorno describe en *Minima Moralia* cómo esta forma de relación es consumida por las consideraciones calculadoras (Frankfurt, 1951, aforismos 10, 11, 12, 107 y 110) [trad. esp.: *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004].

[73] Un ejemplo extraordinario está dado por: Iván Bunin, "Mitjas Liebe", *Dunkle Alle, op. cit.*, pp. 106-176.

[74] En el cine contemporáneo se pueden contrar ejemplos en *Greenberg* (2007, director: Noah Baumbach); en la literatura contemporánea, los relatos *Reiche Mädchen* de Silke Scheuermann (Frankfurt, 2005).

[75] Ann Swidler, "Love and Adulthood in American Culture", en Neil J. Smelser y Erik H. Erikson (eds.), *Themes of Work and Love in Adulthood*, Cambridge, Mass., 1980, pp. 120-147.

[76] Luhmann, *Liebe als Passion, op. cit.*, p. 197.

[77] Véase también Giddens, *Wandel der Intimität, op. cit.*, pp. 148-172, cap. 8.

[78] Véase Arlie Hochschild, *Keine Zeit. Wenn die Firma zum Zuhause wird und zu Hause nur Arbeit wartet*, Wiesbaden, 2002 [versión original: *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, Nueva York, 1997].

debido a que todas las relaciones personales deben ser evaluadas también desde el punto de vista del progreso profesional. En este sentido, la institución de la relación íntima "pura", democratizada totalmente solo en tiempos recientes, y accesible por igual a todos los grupos de la población, que está ligada a la adopción recíproca de ciertas obligaciones de rol, parece haber entrado nuevamente en crisis hoy; por cierto, las tasas de divorcio en constante aumento, el creciente número de hogares con un solo miembro y los múltiples estudios sobre la gran conflictividad en las relaciones personales hablan de que las fuerzas o la disposición de los sujetos a hacerse cargo de las restricciones al yo necesarias para establecer un vínculo a largo plazo están desapareciendo.

A estas descripciones negativas se les oponen, no obstante, análisis con otros planteos, que interpretan los datos estadísticos y los hallazgos alarmantes en un sentido totalmente distinto al de una fase de establecimiento de la institución, recientemente democratizada, de la pura relación íntima, cargada de muchos problemas de adaptación. Desde una perspectiva tal, el hecho institucional de que ahora todos los miembros de la sociedad, en igual medida, sin la presión de la expectativa social puedan formar relaciones de pareja libres e igualitarias debe ser entendido como un desafío cuyo control, al menos en las fases históricas iniciales, debe hacer aparecer toda crisis y manifestación de disolución como algo natural; en los indicadores empíricos que parecen señalar un desmembramiento de la forma social del amor, se reflejan no los síntomas de una capacidad en extinción de establecer vínculos o de mayores necesidades de autorrealización, sino solo las dificultades de aprendizaje totalmente normales, asociadas a la generalización social de un principio institucional. Desde la perspectiva de esta tesis alternativa, muchas de las observaciones resumidas más arriba pierden realmente su resonancia negativa y admiten interpretaciones mucho más optimistas: las crecientes tasas de divorcio pueden ser entendidas también como que hoy el vínculo por puro afecto es tomado mucho más seriamente que antes; las fases más largas de la vida adulta vividas en solitario se dejan interpretar como que hoy se aspira a moratorias para la exploración de las propias necesidades de vinculación; y la creciente conflictividad de las relaciones personales puede ser evaluada como una indicación de las dificultades cotidianas que presenta a los implicados, especialmente a los varones, poner en práctica con efecto en el comportamiento el principio aceptado normativamente de la igualdad de derechos.[79] Por otro lado,

[79] Respecto de esto último, véase Kai-Olaf Maiwald, "Die Liebe und der häusliche Alltag. Überlegungen zu Anerkennugsstrukturen in Paarbeziehungen", en Christine Wimbauer, Annette

hay que tener en cuenta que hoy, además de las relaciones de pareja heterosexuales, se han podido establecer también las comunidades de vida homosexuales como una forma social legítima; por eso, el elevado número de relaciones del tipo clásico que han fracasado puede ser al menos parcialmente compensado por el hecho de que en este nuevo terreno se han constituido con éxito los primeros modelos de una convivencia aceptada oficialmente. Finalmente, no se debe subestimar el monto de reflexividad, incluso de conciencia irónica, que frecuentemente tienen las parejas hoy para perseverar en el principio del vínculo duradero en épocas de estadísticas de desencanto; todo lo que pueda servir para expresar la historia compartida y para oponerse a la inevitable vuelta de los sentimientos en algo rutinario se pone en juego reflexivamente, solo para hacer perdurar la libertad social de la convivencia, sin coerción.[80]

También en esta contraluz queda el hecho indiscutible de que el aumento de las exigencias de flexibilidad laboral, de cambio de puesto de trabajo y de disponibilidad sin límites hacen que sea cada más difícil para las parejas practicar de veras las reglas normativas de la relación íntima liberada socialmente; a veces, las obligaciones mutuas de ayuda física y de cuidado no pueden ser cumplidas solo porque la amplia demanda que ejerce la actividad profesional impide ejercer las actitudes y posturas correspondientes. Aquello que en los últimos tiempos ha sido denominado con más frecuencia formación "capitalista" de subjetividad[81] está empezando a conquistar probablemente también la esfera de la relación íntima moderna: instados a adoptar frente a sí mismos, por la disolución de las fronteras sociales del trabajo, una actitud de disponibilidad y previsibilidad permanentes, los miembros de la sociedad tienen cada vez menos capacidad para entregarse a las observancias, que son apenas calculables, inherentes al mantenimiento de los vínculos personales. Si fuera así, esta eficaz institución de la libertad social caería en peligro de consumirse internamente, y la causa de ello estaría localizada en el ámbito totalmente distinto del mercado capitalista; sus tendencias a la expansión y a la desvinculación serían las que acosaran a la relación íntima nacida del amor romántico, al quitarles a los sujetos las disposiciones necesarias para mantener un vínculo duradero con una contraparte. El esqueleto de la eticidad democrática, que depende de un juego de

Henninger y Markus Gottwald (eds.), *Die Gesellschaft als institutionalisierte "Anerkennungsordnung"*, Opladen/Farmington Hills, 2007, pp. 69-98.

[80] Véase, por ejemplo, Illouz, *Der Konsum der Romantik*, *op. cit.*, especialmente cap. 4.

[81] Pierre Dardot y Christian Laval, "Néolibéralisme et subjectivation capitaliste", *Cités*, 4 (2010), pp. 35-50, brindan un análisis informativo.

distintas formas de libertad social, no sería el mismo después de una desaparición como la mencionada; se le estaría quitando la columna portante cuyo significado para los miembros de la sociedad consiste en, por un lado, saberse guardados institucionalmente en su necesidad natural y, por el otro, obtener una elemental confianza en sí mismos a partir de esta experiencia específica de ser reconocidos mutuamente.[82] Por eso, cuando se trate la esfera económica de la libertad social, la de la acción económica mediada por el mercado, habrá que estipular sus fronteras normativas de una forma determinada, que seguirá llamándose reconstructiva, de modo que no haya lugar al riesgo de colonización de esferas vecinas de libertad social.

(c) Familias

Si en las esferas del vínculo personal reconstruidas hasta el momento se nos presentaban, según su estructura, relaciones de dos, las familias, como tercera esfera de este tipo, están típicamente caracterizadas por el hecho de que a las dos personas vinculadas entre sí se les suma al menos una más; en su constitución intersubjetiva, las familias representan una relación de tres, no de dos.[83] Por supuesto, esta definición general está condicionada históricamente, puesto que el hogar premoderno incluía a menudo a otros miembros de la familia, como el personal de servicio, los abuelos o los hermanos solteros de los dueños de casa,[84] mientras que hoy el número de familias con un solo progenitor está en constante aumento, de modo que debe partirse de un modelo de relación aun más complejo en el primer caso, y en el segundo caso, de una relación de dos. Pero la familia moderna, tal como empezó a formarse hace aproximadamente doscientos cincuenta años, y que hoy en día sigue representando la normalidad, debería ser considerada según su estructura intersubjetiva como una relación de tres; y hace tiempo que no es determinante si los padres están casados y son una

[82] Véase Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (edición aumentada), Frankfurt, 2003, pp. 153-172 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

[83] De importancia central es: Tilman Allert, *Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform*, Berlín/Nueva York, 1997; desde el punto de vista psicológico: Smadja, *Le couple et son histoire*, *op. cit.*, pp. 178-193.

[84] Véase Edward Shorter, *Die Geburt der modernen Familie*, Reinbek bei Hamburg, 1977, cap. I [trad. esp.: *El nacimiento de la familia moderna*, Buenos Aires, Crea 1977]. Sin embargo, como se suponía originariamte en la historiografía, el número de familias grandes era relativamte bajo. Véase sobre este tema Michael Mitterauer, "Der Mythos von der vorindustriellen Großfamilie", en Mitterauer y Sieder, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft*, *op. cit.*, pp. 38-63.

pareja heterosexual o si los hijos son realmente la propia descendencia (biológica), sino solo el hecho de que la relación entre dos adultos que se relacionan entre sí afectivamente está mediada por la relación adicional con un tercero, el hijo o los hijos. Para la libertad social de la que podemos hablar en referencia a la familia moderna, este hecho de la triangularidad constitutiva es decisivo.

La familia no es, como sabemos hoy a partir de múltiples investigaciones, una constante biológica de la historia del hombre; su forma institucional está sujeta a un cambio permanente, de modo que su función esencial, la de la socialización de los niños, se cumple de distintas formas: en el largo período de la Baja Edad Media y del comienzo de la Modernidad era natural que la crianza de los hijos tuviera que adaptarse al ritmo de los trabajos cotidianos –que había que hacer en "toda la casa"– de la comunidad económica patriarcal o de las cortes señoriales de la nobleza; si en las familias campesinas y de artesanos, los jóvenes eran incluidos tempranamente en las actividades agrícolas y del hogar, en las familias de las capas más altas se los instruía en el contexto funcional de la acción representativa. No se puede hablar para aquella época de una "niñez" en el sentido actual,[85] ni de una intimidad, de la forma que fuera, de la convivencia familiar: el hecho de que los matrimonios parentales estuvieran basados a menudo en consideraciones de provecho, el hecho de que el hogar estuviera constituido por una serie de miembros adicionales, así como, en último término, el arreglo espacial de las instalaciones de vivienda, impedían que se desarrollara el tipo de vínculo afectivo intenso entre padre, madre e hijo, que hoy nos parece característico de la forma de relación de la familia. Tal "calentamiento del clima interno familiar" (Edward Shorter) tiene lugar solo como consecuencia del proceso que, con la liberación del matrimonio de las coerciones externas, estratégicas permite que surja también la idea del amor romántico, puesto que, en el horizonte del nuevo modelo de reconocimiento, se espera institucionalmente de los cónyuges no solo, como antes, que funden una familia y engendren hijos lo antes posible, sino también que les brinden el afecto y el amor que sienten entre sí. Por lo tanto, dado que se equiparan el estar casado y el ser padre, la familia moderna es al principio nada más que la forma "natural" de la relación heterosexual de dos complementada con el agregado de un tercero infantil.

Pero antes de que pudiera establecerse el modelo de relación que predominó durante mucho tiempo para la familia moderna, fueron necesarias, además de la romantización de la relación amorosa, otras innovaciones históricas que aquí

[85] Philippe Ariès, *Die Entstehung der Kindheit*, Múnich/Viena, 1975.

solo pueden ser mencionadas al pasar: la convivencia familiar tuvo que desprenderse primero, en un proceso largo, llevado adelante por la burguesía, de todas las personas que no pertenecieran a la tríada de padre, madre e hijo;[86] además, fue preciso establecer una estricta división del trabajo dentro de la vida familiar así depurada, según la cual la madre tomaba toda la responsabilidad del cuidado emocional de los niños y de las tareas del hogar, mientras que el padre era responsable de generar un ingreso para la familia por fuera del hogar;[87] y, finalmente, con la ayuda de medidas ceremoniales y rituales cotidianos, hubo de crearse aquella atmósfera especial "hogareña", que en el futuro aseguraría que se entablaran entre los miembros de la familia los estrechos lazos de afecto y apoyo:[88] una lectura de algunos de los escritos de Friedrich Schleiermacher dedicados a la vida familiar alcanza para obtener una viva impresión de cómo tenía lugar esta carga emocional en el marco del Cristianismo.[89] Una vez que se produjeron históricamente todas las condiciones indicadas, al menos en las formas de la vida familiar burguesa, es decir hacia fines del siglo XVIII, se pudo establecer aquel complejo modelo de relaciones al cual autores como Hegel o Schleiermacher fijaron su imagen de la familia como lugar central de la realización de la libertad social:[90] la libertad de un miembro de la familia debía realizarse y confirmarse en las libertades de los otros miembros de la familia, porque las obligaciones de rol institucionalizadas, que se complementan mutuamente, aseguraban que la mujer como madre pudiera satisfacer sus necesidades emocionales respecto de su marido y de los hijos, que el varón, como padre, pudiera responder a su "pulsión" de respeto público ganando el sustento y que los hijos, finalmente, con la ayuda del cuidado y el cariño de los padres, pudieran alcanzar la clase de independencia individual que socialmente se esperaba de ellos. Todo lo que corresponde a la idea de que podemos obtener nuestra libertad

[86] Una descripción muy diferenciada la aporta Mitterauer, "Der Mythos von der vorindustriell Großfamilie", *op. cit.*, pp. 38-63.

[87] Que este proceso se debe también a una construcción social de los comienzos de la Modernidad, por la cual todo lo que constituye trabajo de la familia y del hogar no se define más como trabajo "verdadero", lo muestra muy claramente Karin Hausen, "Arbeit und Geschlecht", en Jürgen Kocka y Claus Offe (eds.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt, 2000, pp. 343-361.

[88] Véase Shorter, *Die Geburt der modernen Familie*, *op. cit.*, pp. 258-265. Acerca de la constitución y la generalización social del ideal de la vida hogareña familiar, véase la excelente monografía de Tamara K. Hareven, "The Home and the Family in Historical Perspective", *Social Research*, 58 (1991), nº 1, pp. 253-285.

[89] Véase, por ejemplo, Friedrich Schleiermacher, *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch* (1806), Zürich, 1989.

[90] De Hegel, véase *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, §§ 158-181.

(natural) solo por la vía de la realización complementaria de obligaciones de rol parecía estar dado, en esta forma de familia burguesa, de una manera tan ideal que su retrato imaginario siguió marcando, por lo menos durante ciento cincuenta años, la autocomprensión normativa de la sociedad moderna.

Pero que en esta imagen idealizada de una relación de complementación armónica dentro de la familia moderna algo no estaba bien lo manifestaban públicamente las múltiples descripciones ficticias y empíricas de o bien las relaciones sexuales extramatrimoniales de los maridos o los intentos de las mujeres de escapar de sus matrimonios; en el siglo XIX no hay lugar que haya sido escrutado con más detalle en sus tensiones personales, conflictos y manifestaciones de disolución que la vida familiar en las clases burguesas: basta pensar en Ibsen, Flaubert y los narradores rusos. Sin embargo, aquí no hay aún una frontera clara entre la relación íntima diádica y la de la constelación familiar triádica, porque, en cierto modo, no existía aún en la realidad institucional; el comienzo de la relación sexual era tomado como la confirmación del enlace matrimonial y este, a su vez, como paso previo a la fundación de una familia, de modo que necesariamente quedaba poco claro si los conflictos producidos se alimentaban de las limitaciones patriarcales en la relación amorosa o de la desequilibrada división del trabajo dentro de las familias; solo hoy, después de que se desvinculara también institucionalmente el lazo emocional entre dos personas respecto de la relación familiar, podemos trazar fronteras de este tipo, que nos permiten hacer atribuciones más claras. En todo caso, hay múltiples indicios de que en el siglo XIX las mujeres no solo empiezan a rebelarse ya contra la moral de las relaciones, dominada por los varones, sino que también empiezan a atacar las condiciones opresivas en las familias burguesas; el derecho del marido a ser el único que dispone del ingreso familiar, la autoridad que le es concedida de tomar unilateralmente todas las decisiones sensibles respecto del futuro familiar, la división del trabajo en los hogares, categóricamente desigual, que les imponía a las madres todo el peso de la atención emocional y de las tareas diarias del hogar, la prohibición, más o menos fija, a las mujeres de seguir estudios académicos y de poder aspirar así a una profesión encumbrada; todas ellas eran desventajas que operaban dentro de la vida familiar, a las que ya entonces empezaban a oponerse las primeras voces de descontento o de protesta.[91]

Sin embargo, que esta resistencia femenina –un feminismo *avant la lettre*– pudiera rectificar muy poco, en general, es algo que se ve ya claramente en el

[91] Vale la pena leer, en este contexto, Michelle Perrot, "Ausbrüche", en Duby y Perrot (eds.), *Geschichte der Frauen*, tomo 4: *Siglo XIX*, *op. cit.*, pp. 505-538.

hecho de que Talcott Parsons, a mediados del siglo XX, estableció su sociología de la familia, en esencia, sobre las mismas premisas de las que había partido Hegel a comienzos del siglo XIX: en esos ciento cincuenta años habían cambiado tan poco hacia afuera las condiciones fácticas familiares que también Parsons supuso que su núcleo normativo lo constituía una relación de obligaciones de rol complementarias, que les imponía a las mujeres, de modo unilateral, todo el cuidado y las tareas del hogar, mientras que a los maridos les asignaba la tarea de procurar el ingreso familiar fuera de casa. Si bien lo que Parsons llama la "pequeña familia" o "familia nuclear" moderna representa el caso paradigmático de una institución relacional porque en ella deben prevalecer modelos simétricos de cuidado mutuo y de empatía, él ve que esta estructura igualitaria de reconocimiento se contrapone a una asimetría en la autoridad, fundamentada en las desiguales obligaciones de rol del padre y de la madre: dado que la división del trabajo institucionalizada en las familias (de clase media) prevé que el padre, con su actividad profesional, asegure el sustento de todos los miembros de la familia y determine así su estatus social, le corresponde un mayor poder de definición en cuestiones familiares que a su mujer, lo que es retribuido en la moneda del reconocimiento y la admiración por parte de todos los demás miembros de la familia.[92] Sin embargo, Parsons tenía una comprensión sociológica lo suficientemente clara como para poder ver ya, a comienzos de los años sesenta, las primeras señales de un nuevo cambio estructural en la familia moderna: por una parte anticipó que con la creciente pérdida de funciones de la familia, con la creciente delegación de sus tareas educativas y de cuidado a organismos de la sociedad (jardín de infantes, escuela, Estado social), las relaciones de los miembros entre sí tomarían un carácter cada vez más emocional, de mayor respuesta a las necesidades; sobre todo las actitudes de los padres respecto de sus hijos, según Parsons, se modificarían considerablemente como consecuencia de este

[92] Talcott Parsons, "Alter und Geschlecht in der Sozialstruktur der Vereinigten Staaten", en Parsons, *Beiträge zur soziologischen Theorie*, Neuwied am Rhein, 1964, pp. 65-84 [versión original: "Age and Sex in the Social Structure of the United States", en *Essays in Sociological Theory*, Glencoe, Free Press, 1949; trad. esp.: "La edad y el sexo en la estructura social de Estados Unidos", en Pérez Islas *et al.*, *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 2008]; Parsons, "Das Vatersymbol: Eine Bewertung im Lichte der psychoanalytischen und soziologischen Theorie", en Parsons, *Sozialstruktur und Persönlichkeit*, Frankfurt, 1979, pp. 46-72 [versión original: "The Father Symbol: an Appraisal in the Light of Psychoanalytic and Sociological Theory", en *Social structure and personality*, Glencoe, Free Press, 1964]. El análisis de Parsons de la forma familiar de los años cincuenta es confirmado retrospectivamte por Hans Bertram, *Familien leben. Neue Wege zur flexiblen Gestaltung von Lebenszeit, Arbeitszeit und Familienzeit*, Gütersloh, 1997, pp. 46-49.

proceso de unilateralización, porque eliminarían poco a poco la presión conformista que era antes necesaria y la reemplazarían por una atención mayor a la personalidad individual.[93] Si de los cambios delineados saldrían beneficiados sobre todo los niños, que ahora serían "conducidos" a la independencia con cariño, en vez de ser "forzados" a alcanzarla con disciplina,[94] por el segundo proceso previsto por Parsons se verían beneficiadas sobre todo las madres y esposas, que hasta el momento eran consideradas dependientes: aun cuando intentaran compensar su estatus social inferior, producto de sus actividades puramente hogareñas, enfatizando y destacando el poder de atracción física –como lo comentaba ocasionalmente– debido al creciente vaciamiento de las tareas domésticas, ello no alcanzaría para compensar de forma duradera la falta de reconocimiento público; por eso, las madres deberían tarde o temprano –así lo suponía Parsons– llegar con fuerza, por motivos intrínsecos, al mercado laboral, donde podrían alcanzar de manera autónoma el prestigio social que en su hogar solo se les concedía como reflejo del estatus de sus maridos.[95]

Como sabemos hoy, ambos cambios fueron mucho más marcados de lo que hubiese podido imaginar Parsons. En los últimos sesenta años la familia moderna se transformó en la esencia de su estructura relacional interna, y tiene hoy un grado de discursividad e igualdad intersubjetivas que no se corresponde en absoluto con su apariencia a comienzos de la Modernidad. Estudios muestran, sin dudas, que las ideas imperantes en la educación se desplazaron dentro de este lapso exactamente en la dirección que Parsons había previsto: en el lugar de la fijación parental con las "órdenes" y la "obediencia" apareció una amplia preferencia de estilos educativos orientados a la negociación, que son considerados adecuados porque dan cuenta de la personalidad propia de los niños y así sirven a la constitución de la libre voluntad.[96] Mientras que antes prevalecía la convic-

[93] Véase la excelente monografía: Talcott Parsons, "Über den Zusammenhang von Charakter und Gesellschaft", en Parsons, *Sozialstruktur und Persönlichkeit*, pp. 230-296, especialmente pp. 270-272 [versión original: "The Link Between Character and Society", en *Social Structure and Personality*, *op. cit.*].

[94] *Ibid.*, p. 271.

[95] Véanse, por ejemplo, los datos provistos en Talcott Parsons, "Über westliche Ursachen und Formen der Aggressivität in der Sozialstruktur westlicher Gesellschaft" (1947), en *Beiträge zur soziologischen Theorie*, *op. cit.*, pp. 223-255, aquí: p. 243 [versión original: "Certain Primary Sources and Patterns of Aggression in the Social Structure of the Western World", en *Essays in Sociological Theory*, *op. cit.*].

[96] Véase Peter Büchner, entre otros, "Transformation der Eltern-Kind-Beziehung? Facetten der Kindbezogenheit des elterlichen Erziehungsverhaltens in Ost- und Westdeutschland", *Zeitschrift für Pädagogik*, 37 (1997), pp. 35-52 (suplemento); Karl-Heinz Reuband, "Aushandeln statt

ción de que había que "domar" los impulsos autónomos del niño para llevarlo a adoptar las expectativas sociales de comportamiento, hoy, en la mayoría de las capas sociales, es mayoritaria la idea opuesta, según la cual las intenciones volitivas infantiles merecen ser valoradas aun cuando entren en conflicto con las imposiciones sociales. Este cambio en la relación de reconocimiento entre los padres y los hijos tiene una significación mucho mayor de lo que parece a simple vista, puesto que con él, para hablar con categorías hegelianas, la triangularidad constitutiva de la familia moderna mutó de "en sí" a "para sí", al haber incorporado su tercer miembro, mudo hasta el momento, como ser autónomo: ya no negocian más madre y padre "acerca del" hijo, sino, según las posibilidades, ambos "con" este, de modo que ha adquirido una "voz propia"[97] en la interacción familiar.

Pero, ciertamente, antes de que pudieran desplegarse del todo estas nuevas condiciones, que presuponen ya que padre y madre sean socios en igualdad de derechos, tuvo que ponerse en marcha antes aquel segundo proceso de transformación que Parsons también había predicho. Como hemos visto, hasta el umbral de los años sesenta, a pesar de todas las demandas de amor y cuidado simétricos, había, dentro de la familia moderna, precisamente, una asimetría de autoridad, al otorgársele al padre, debido a su rol de proveedor del sustento, un poder de decisión, desde el punto de vista jurídico y cultural, que se extendía a todas las cuestiones sociales del matrimonio y de la familia; esta posición hegemónica no dependía tanto ya de un contingente estilo de comportamiento del marido, sino que se perpetuaba institucionalmente en un "símbolo paterno" que expresaba, de manera generalizada, que a él le correspondía la tarea decisiva de una traducción de los valores y las imposiciones sociales a la comunicación interna de la familia;[98] complementando esto, y como sabemos, más allá de Parsons, el rol de la esposa había sido generalizado en un símbolo correspondiente que preveía, con el esquema expresivo del "amor materno", que la madre se hiciera cargo de encuadrar sensiblemente la autoridad del padre en el proceso de educación.[99] Ambos complejos simbólicos institucionalizados, el del "padre" provisto de autoridad social y también el de la "buena madre", comienzan a sufrir

Gehorsam? Erziehungsziele und Erziehungspraktik in den alten und neuen Bundesländern", Lothar Böhnisch y Karl Lenz (eds.), *Familien. Eine interdisziplinäre Einführung*, Weinheim/Múnich, 1997, pp. 129-153.

[97] Yvonne Schütze, "Zur Veränderung im Eltern-Kind-Verhältnis seit der Nachkriegszeit", en Nave-Herz (ed.), *Kontinuität und Wandel der Familie in Deutschland*, *op. cit.*, pp. 71-98.

[98] Parsons, "Das Vatersymbol", *op. cit.*, especialmente pp. 52-67.

[99] Véase Yvonne Schütze, *Die gute Mutter. Zur Geschichte des normativ Musters "Mutterliebe"*, *Schriftenreihe des Instituts Frau und Gesellschaft*, Hannover, 1986.

una gran presión de legitimación en el momento histórico en que las mujeres, hacia fines de los años cincuenta, empiezan a poblar el mercado laboral en una medida desconocida hasta entonces;[100] cuanto más aportan al ingreso familiar ahora las esposas con su propio trabajo, tanto más les cuesta a los padres, consecuentemente, encontrar razones convincentes para justificar su hegemonía, intacta hasta el momento. Los dos decenios que siguen a las protestas estudiantiles de los años sesenta representan, por lo tanto, el período de una larga lucha por el reconocimiento en la que, aun dentro de la carcasa obsoleta de la familia, los varones y las mujeres luchan por la forma que tendrán en el futuro la imagen del padre y la de la madre; al final de esta fase de transformaciones, se ha disuelto ampliamente, junto con el tradicional símbolo paterno, también la imagen institucionalizada de la "buena madre" y han aparecido en su lugar los primeros contornos, aun inacabados, de los nuevos modelos del "padre comprometido" y de la madre que trabaja.[101]

Este cambio silencioso en los modelos simbólicos de interpretación tuvo un impacto tan grande en toda la estructura de relaciones de la familia moderna que hoy se lo podría comprender por completo a partir de sus resultados. Apenas comenzó a desplazarse dentro de la familia el rol del padre, que ya no podía justificar su posición de autoridad destacada haciendo referencia a la función de proveedor de sustento que le había sido asignada solo a él, y que entonces ahora también se sentía obligado a trabajar en el hogar y a comprometerse con la educación de los hijos, se le quitó todo sustento a la tradicional relación de dependencia entre madre y padre; la madre, que hasta ahora había sido responsable solo de las actividades adentro del hogar, debido a su disponibilidad para realizar un trabajo remunerado podía ahora no solo exigir el mismo derecho a decidir en las cuestiones familiares, sino que también podía demandar, con buena razón, que el cónyuge participara en el trabajo doméstico. Las relaciones de poder entre el padre y la madre se desplazaron mucho más de lo que se podía esperar al comienzo de este proceso de la entrada masiva de las mujeres en el mercado de trabajo. Desde que el movimiento romántico había producido, junto con la idea de amor determinado puramente por los sentimientos, la idea

[100] Para la República Federal de Alemania, véanse los datos estadísticos en Ingrid N. Sommerkorn y Katherina Liebsch, "Erwerbstätige Mütter zwischen Beruf und Familie: Mehr Kontinuität und Wandel", en Nave-Herz (ed.), *Kontinuität und Wandel der Familie in Deutschland*, *op. cit.*, pp. 99-130, especialmente p. 123.

[101] Acerca del rol de la madre, véase Hans Bertram y Hiltrud Bayer, *Berufsorientierung erwerbstätiger Mütter. Zum Struktur- und Einstellungswandel mütterlicher Berufstätigkeit*, Múnich, 1984.

de un cuidado y una empatía simétricos, ahora, por primera vez, no había ya impedimentos ideológicos para la institucionalización de la igualdad familiar. Sin embargo, con ello también aumentaron enormemente las expectativas normativas que ambas partes ponían en el ejercicio de la vida matrimonial y de la familia; dado que las viejas y tradicionales coerciones de rol empezaban a romperse, ahora la cooperación parental bajo condiciones participativas parecía contener también la promesa de que cada uno pudiera realizarse, sin coerción, en su personalidad, dentro de la familia; después de todo, la sustancia intersubjetiva de la vida familiar modificada –o sea la relación íntima original de la pareja aún sin hijos– ya había estado sometida a la nueva exigencia histórica de constituir una relación en todo sentido libre, y también emancipada de los tabúes sexuales. Al mismo tiempo, en un comienzo los implicados no tenían claro en absoluto cómo se habrían de llenar con las correspondientes formas de vida y de trabajo las nuevas oportunidades que aparecían, de una cooperación en igualdad de derechos dentro de la familia; especialmente los varones, desprovistos de su poder simbólico como jefes de familia, elaboraron muchas veces la rápida pérdida de reconocimiento mediante un aferramiento, por todos los medios, a las antiguas atribuciones de roles, dado que en su socialización aún no se los había preparado para aceptar alternativas. La transición "del patriarcado hacia la cooperación",[102] que se había puesto en marcha a través del rol modificado de la mujer en la familia, se reflejó, por lo tanto, en un primer momento, en una serie de tensiones intrafamiliares y rechazos en los cuales aparecía en forma de conflicto, bajo la vieja corteza, lo históricamente nuevo.

La primera consecuencia de estas revoluciones en la estructura de las relaciones de la familia moderna fue un rápido aumento de la tasa de divorcios, en todos los países de Occidente, desde fines de los años sesenta.[103] Aun cuando no exista acuerdo entre los sociólogos acerca de cómo explicar este rápido aumento, no hay duda de que el choque entre las nuevas exigencias de autorrealización y una sujeción a los modelos de rol tradicionales tuvieron una importancia decisiva en esto.[104] El derecho cedió rápidamente a la influencia de la mayor disposición de los matrimonios a su propia ruptura, y en muchos países, durante los años setenta, se pasó del principio de la culpabilidad al principio

[102] Véase Mitterauer y Sieder, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft*, *op. cit.*

[103] Véase un análisis exhaustivo en Bertram, *Familien leben*, *op. cit.*, pp. 39-51. Aquí también se ve claramente que no puede ignorarse la influencia de los cambios históricos en la evolución de las tasas de divorcio.

[104] Véase, por ejemplo, Swidler, "Love and Adulthood in American Culture", *op. cit.*

de la desavenencia conyugal; para esto se adoptó la concepción general de que en una sociedad altamente plural no puede haber más un código de conducta matrimonial que permita establecer el desvío de una norma y así la acusación de una falta.[105] Rápidamente se notó que había una constante en las fases preliminares o durante los procesos de divorcio, simplificados de este modo: los hijos eran vistos como una barrera para el deseo de disolver el matrimonio; y en aquellos casos en que la preocupación por su bienestar no impidiera la separación, los padres cooperaban en muchos casos después del divorcio, ocupándose cada uno, en algún momento, de la crianza, la atención y el cuidado de los hijos.[106] En esta evidencia empírica se vio –con razón– una tendencia a hacer girar la definición de la relación familiar –mucho más que antes– alrededor del cuidado conjunto del bienestar de los hijos;[107] si bien en la familia pequeña tradicional la atención y el cuidado del niño eran vistos como una tarea casi exclusiva de la madre, de modo que también después de un divorcio continuara teniendo ella sola la responsabilidad sobre la crianza, también tuvo lugar en el ínterin aquel cambio de actitud ya mencionado que convertía al padre en parte de iguales derechos y obligaciones respecto de la interacción con el hijo, considerado este último como autónomo en potencia. Dentro de las familias, como consecuencia de la nivelación de la división del trabajo, la autocomprensión de los padres se desplazó de modo tal que la pareja, en responsabilidad común, debe ocuparse del desarrollo de la autonomía infantil; ya no es lo primario la relación de pareja, en la que la crianza del miembro familiar dependiente tenía lugar según la división del trabajo, sino la relación progenitor-hijo, que representa el "nosotros" de una forma de comunidad primaria, existente, ahora, de por vida.[108] También en ese sentido, en la autocomprensión de los padres, la triangularidad constitutiva de la familia se convirtió en una unidad que se conoce a sí misma; las parejas (casadas y no casadas) empezaron a tener conciencia de que junto con el hijo (o los hijos) se constituye una relación triangular compuesta por los dos elementos: el de la relación conyugal y el de la relación progenitor-hijo. A este cambio esbozado aquí contribuyó sobre todo la incor-

[105] Véase Siegfried Willtuzki, "Zum Wandel der Leitbilder von Ehe und Familie in Gesetzgebung und Rechtssprechung", en Kirchenamt der EKD (ed.), *Zur ethischen Orientierung für das Zusammleben in Ehe und Familie*, Gütersloh, 1998, pp. 143-168.

[106] Michael Wagner, *Scheidung in Ost- und Westdeutschland*, Frankfurt/Nueva York, 1997.

[107] Véase Schütze, "Zur Veränderung des Eltern-Kind-Verhältnisses seit der Nachkriegszeit", *op. cit.*, especialmente pp. 93 y ss.

[108] Dieter Thomä, *Eltern. Kleine Philosophie einer riskant Lebsform*, Múnich, 1992, especialmente cap. I.

poración posterior del padre al proceso de socialización afectiva y de cuidado,[109] que antes, como hemos visto, recaía esencialmente en el dominio de la responsabilidad materna; tan pronto como ambos cónyuges empezaron a ocuparse conjuntamente del cuidado emocional y de la crianza instrumental, las imposiciones de roles en la familia empezaron a perder progresivamente su contenido fijo y se tornaron más difusas, de modo que todos los implicados aprendieron a verse mutuamente como personas integrales, que podían esperar unas de otras, con sus particularidades, amor y atención.

Sin embargo, el hecho de que ahora los padres, también después de un divorcio, se siguieran sintiendo responsables en conjunto por el destino de sus hijos biológicos, llevó a una rápida pluralización de las formas familiares que hasta el momento eran singulares, puesto que, según la forma de relación a la que aspiraran los progenitores para sí después de una separación, podía suceder que su hijo o sus hijos se convirtieran, tarde o temprano, en miembros de dos familias nuevas y que, al mismo tiempo, adquirieran hermanastros o, incluso después, medio hermanos. Por la asombrosa disposición de los progenitores originales a mantener una relación de cooperación a pesar de su fracaso, estos nuevos arreglos, las así llamadas "familias ensambladas", parecen no tener restricción alguna.[110] Por supuesto que, en estas nuevas configuraciones, frecuentemente se les imponen a los hijos altos niveles de elasticidad emocional y de apertura a los vínculos, que hacen que valga la pena cuestionarse si no se les está exigiendo demasiado y si no resultarán vulnerados psíquicamente. La investigación empírica no ha avanzado tanto como para dar una información clara a este respecto; por lo común se limita, por necesidad, a la investigación de las consecuencias psíquicas de las experiencias de divorcio, y no puede explorar por separado los impactos resultantes de crecer simultáneamente en dos nuevas estructuras de relación. La cantidad de familias ensambladas, por otra parte, no debe ser sobreestimada, a pesar del valor indicador que tengan para los diagnósticos de época. Es cierto que todos conocemos en nuestro entorno casos de configuraciones familiares condicionadas por divorcios cuya permeabilidad y complejidad emocionales son asombrosas; pero su número es a menudo sobreestimado porque constituyen, precisamente, una excepción espectacular a la regla tan difundida. Según los confiables datos de Hans Bertram del año 1995, más del ochenta por ciento de los nacidos alrededor de 1970 informan haber vivido junto a ambos padres biológicos hasta los 18 años;[111] y porcentajes similares se ven a menudo, con leves oscilaciones, en las evaluaciones de las estadísticas oficiales de la República Federal de Alemania.

[109] Véase respecto de este proceso de transformación la monografía realizada en el marco de un proyecto de investigación del Instituto de Investigaciones Sociales (Frankfurt) por Hans-Werner Gumbinger y Andrea Bambey, "Zwischen 'traditionellen' und 'neuen' Vätern. Zur Vielgestaltigkeit eines Wandlungsprozesses", en Karin Jurczyk y Andreas Lange (eds.), *Vaterwerd und Vatersein heute. Neue Wege – Neue Chancen!*, Gütersloh, 2009, pp. 195-216.

[110] Sieder, "Patchworks – Das Familileben getrennter Eltern und ihrer Kinder", *op. cit.*

Lo que, en contraste, tiene hoy, en la cotidianidad de las relaciones personales, un impacto mayor que las familias ensambladas, que son relativamente pocas, es el aumento de la duración de las relaciones matrimoniales y, así, de las familiares, que hoy se ha incrementado mucho por el gran crecimiento de la expectativa de vida. Tal vez nada haya modificado más la experiencia interna de las relaciones familiares en los últimos cincuenta años que la enorme prolongación del lapso de la vida individual, ya sea cerca o a la distancia, que se pasa con los propios padres: "Hoy el padre puede suponer que tendrá más de cincuenta años de vida en común con su primogénito; desde la perspectiva de la madre son casi sesenta años de tiempo de vida compartidos".[112] Esta expansión temporal de la relación familiar ha llevado a un fenómeno nuevo, que es designado por algunos sociólogos como la tendencia a una "familia multilocal de varias generaciones": mientras que para la clásica familia pequeña, como la que tenía Parsons ante sí, podía considerarse típico que su fuerza vincular emocional resultara del tiempo de convivencia directa bajo un mismo techo, hoy estos vínculos se han despegado de las experiencias comunes hechas en un único lugar; incluso aumentan después de que los hijos dejan el hogar, y se extienden más tarde, desde la distancia espacial, a los nietos.[113] La fijación de la intimidad familiar en la fase de la socialización de los hijos hasta el final de la adolescencia empieza a disiparse, para empezar a ser reemplazada, poco a poco, por la idea, por un lado, de que las relaciones emocionales se mantienen durante toda la vida y, por el otro, de que cuando los padres tienen una edad avanzada incluso aumentan en intensidad. La distancia no constituye ya un impedimento porque se compensa fácilmente con las herramientas técnicas del transporte, el teléfono

[111] Bertram, *Familien leben*, *op. cit.*, p. 94.

[112] *Ibid.*, p. 100. En este contexto es particularmente iluminador Matilda White Riley, "The Family in Aging Society: a Matrix of Latent Relationships", en Arle S. Skolnik y Jerome H. Skolnik (eds.), *Family in Transition*, Nueva York, 1997, pp. 407-419.

[113] Bertram, *Familien leben*, *op. cit.*, pp. 104-108. En este contexto tiene un papel muy importante el crecimiento de las relaciones entre abuelos y nietos, resultante del aumento de la expectativa de vida: Andrew J. Cherlin y Frank F. Fürstenberg, Jr.,"The Modernization of Grandparenthood", Skolnik y Skolnik (ed.), *Family in Transition*, *op. cit.*, pp. 419-425.

y la Internet. Por eso, para la mayoría de los padres constituyen hoy los propios hijos y los hijos de ellos, por un amplio margen, las partes más importantes en la interacción posterior al fin de la vida laboral. En resumen, la intensidad afectiva que pueda haber perdido la convivencia familiar por la invasión de los medios masivos de comunicación, las exigencias escolares y las demandas del trabajo en la fase temprana de socialización ha sido compensada ampliamente a través de la extensión temporal de las relaciones emocionales y por el crecimiento de una "intimidad a distancia" (Leopold Rosenmayer).

En tal sentido, se justifica retrospectivamente el hecho de que hoy se hagan distinciones, más marcadas que lo que fue necesario en el pasado de las sociedades democráticas liberales, entre las relaciones de dos, de pareja, y las familias. Mientras que en las prácticas institucionalizadas de la unión íntima hoy tiene validez general el principio de revocabilidad, este, no obstante, tiene hoy, dentro de la institución de la familia, una legitimidad incluso menor a la de épocas pasadas: las relaciones entre padres e hijos no solo valen jurídica y normativamente como no revocables sino que en los últimos cincuenta años también han atravesado un proceso de "consolidación estructural",[114] porque se han convertido para los padres en el punto central de una atención y un cuidado de por vida. Tanto la restricción consciente de la cantidad de hijos, que se refleja en las tasas de natalidad fuertemente decrecientes, como también la mayor disposición a ocuparse conjuntamente del hijo después de una separación, pueden ser interpretadas como una expresión de la tendencia a concebir una paternidad consciente de sus responsabilidades como núcleo moral de la relación familiar.[115] Que los vínculos entre los miembros de la familia tienen hoy, por lo tanto, una duración mayor que la de la mayoría de las relaciones personales, y que, incluso, tengan para la mayoría de las personas una prioridad emocional casi natural, es el resultado de este aumento casi paradójico de la triangularidad consciente en las familias modernas.

Si es correcto que las familias hoy se entienden a sí mismas en la multiplicidad de sus formas (parejas con hijos casadas/no casadas, hijos biológicos/no biológicos, parejas heterosexuales/homosexuales con hijos), mucho más que antes,

[114] Rosemarie Nave-Herz, "Die These über den Zerfall der Familie", en Jürgen Friedrichs, Rainer M. Lepsius y Karl Ulrich Meyer (eds.), *Die Diagnosefähigkeit der Soziologie*, Opladen, 1998, pp. 286-313, aquí: p. 306.

[115] Una gran ayuda la brinda Thomas Meyer, "Das 'Ende der Familie' – Szenarien zwischen Mythos und Wirklichkeit", en Ute Volkmann y Uwe Schimank (eds.), *Soziologische Gegenwartsdiagnosen II*, Wiesbaden, 2006, pp. 199-224.

como una estructura de relaciones compuesta por tres miembros con los mismos derechos y el mismo valor, cuyos roles y cuyas tareas se modifican junto con la fase correspondiente del tiempo de vida en común, entonces se pueden extraer algunas primeras conclusiones respecto de las normas implícitas de la vida familiar actual. En las últimas décadas, como habíamos visto, ha desaparecido la idea, dominante durante un largo período de la Modernidad, según la cual el padre y la madre ejercen roles fijos y complementarios, y que en su complementariedad de autoridad representativa de la sociedad y de amor solícito contribuyen a que los hijos sean criados para la autonomía con una mezcla de adiestramiento y afecto. En lugar de este ideal familiar patriarcal, empieza hoy a asomar, poco a poco, uno de igualdad societaria, que no solo dice que ambos padres, según sus posibilidades, se dividen todo el trabajo de la crianza y del hogar, sino también que el hijo, en la medida de lo posible, debe ser incluido como una tercera parte en la comunicación familiar. Ciertamente, la transformación estructural puesta en marcha con ello no transcurre sin complicaciones y sin las demoras usuales en tales casos, de modo que debemos esperar que durante un cierto período de tiempo revivan continuamente las antiguas fijaciones de roles. Sin embargo, por el otro lado, casi todos los indicadores empíricos sugieren que el nuevo ideal no tiene alternativas, dado que, con el poder no coercitivo que porta la exigencia normativa de la validez restante, aquel ejerce una permanente presión de justificación, que hará que tarde o temprano los despojos aún existentes de las prácticas tradicionales se desintegren. Lo que poco a poco empieza a cobrar forma institucional por esta vía conflictiva es la realización de una promesa normativa que acompañó a la familia moderna como una sombra desde sus comienzos en el amor romántico: que cada uno de sus tres miembros –padre, madre e hijo– deba estar incorporado en ella con los mismos derechos y en la particularidad de su subjetividad y, en consecuencia, debe obtener la atención y la empatía que corresponden a la propia necesidad. Tan pronto como la creciente incorporación de la mujer al mercado de trabajo le quitó el fundamento de legitimación a la vieja ideología, según la cual las madres satisfacen su "verdadera" naturaleza en las sacrificadas tareas domésticas y de crianza de los hijos, dejó de existir el primer obstáculo de la realización del principio de reconocimiento que le sirve de fundamento. La transformación histórica de las prácticas educativas, concomitante con el hecho de que el movimiento antiautoritario en los años sesenta se volviera una rutina, también provocó por esta vía la caída del segundo obstáculo. Según el principio normativo, los tres miembros de la familia, independientemente de si se trata de un hijo o más hijos, son hoy partes que

interactúan en igualdad de derechos, que pueden esperar unas de otras la empatía, la dedicación y el cuidado que exige la necesidad específica de la fase en que se encuentran: en el nivel normativo no es sino esta la consecuencia de que la triangularidad de la familia hoy, tendencialmente, haya pasado de un "en sí" a un "para sí".

Las obligaciones normativas entre los miembros de la familia, que hasta ahora estaban sujetos a imposiciones de rol fijadas institucionalmente, perdieron por causa de esta destradicionalización su carácter rígido, inmutable a través del tiempo y, en su lugar, cobraron una forma relacionada en mayor medida con la situación: ni para los padres entre sí ni para su relación con el hijo vale hoy la exigencia de un tipo estable de actividad positiva; antes bien, la extensión y el contenido de tales obligaciones no contractuales se miden esencialmente por la necesidad que se sigue de la situación concreta o de la edad de los miembros de la familia. Lo poco que sabemos a partir de las investigaciones empíricas sobre las prácticas normativas en familias actuales, a menudo llamadas "posmodernas", da cuenta de esta flexibilización y esta temporalización de las obligaciones a cargo de los miembros de la familia:[116] mucho más que antes, el padre se impone restricciones en la fase temprana de la vida del hijo y se divide el trabajo con la madre, para encontrar tiempo para el cuidado y la atención lúdica; muchas veces, las parejas se conceden márgenes de acción, a menudo incluso contabilizando el tiempo, ya sea implícita o formalmente, para poder cultivar los propios intereses; cuando aumenta la edad del hijo, los padres le encargan ciertas tareas en el hogar o el cuidado de los hermanos, para poder obtener más tiempo para sí mismos; y cuando aparecen las primeras señales de una enfermedad o de achaques de la edad, los hijos adultos se ocupan de sus padres, por lo común, más intensamente de lo que hace creer un diagnóstico de época pesimista. Además, la tendencia a la familia multilocal, de más de una generación, que es consecuencia del aumento considerable de la edad de varones y mujeres, ha llevado a la creación de un modelo de reciprocidad entre padres e hijos, que en esta forma probablemente posea rasgos históricos por completo novedosos: dado que los padres hoy mueren, en general, cuando sus hijos tienen entre 45 y 60 años, ellos pueden en la adultez devolverles el cuidado y la atención que obtuvieron de su parte en la niñez.[117] Si se resumen todas estas pruebas en favor de un aumento de las obligaciones situacionales, la

[116] Véase, como resumen, Bertram, *Familien leben*, *op. cit.*, cap. 4.
[117] *Ibid.*, p. 104 y ss. y 143-159.

familia se entiende hoy, bajo condiciones favorables, mucho más que nunca antes como una comunidad de solidaridad, en la que uno, fase por fase, responde por el otro, para superar juntos los desafíos existenciales de una vida amenazada por peligros continuos; en contra de todas las quejas acerca de la descomposición de la familia y la disolución de su cohesión moral, la mayoría de las personas mayores dice poder contar con la ayuda de sus hijos (biológicos o sociales) en caso de situaciones de crisis.[118]

El hecho de que las obligaciones intrafamiliares hoy varíen mucho más de acuerdo a la habilidad y necesidad correspondientes del individuo significa, por supuesto, que crece la necesidad de la comprensión comunicativa:[119] cuando lo que se espera normativamente del individuo dentro de la familia ya no está establecido naturalmente por el rol previo que se le ha asignado, se debe negociar entre los miembros qué es lo que constituirá su aporte, para el caso concreto, de acuerdo con el principio de la solidaridad. Por eso hoy los padres generalmente incorporan al hijo muy tempranamente en el proceso de la construcción conjunta de la voluntad; si bien en la mayoría de los entornos sociales hoy es casi natural que el cuidado y la atención afectuosa sean el estilo de crianza adecuado para el comienzo de la vida, poco tiempo después del inicio de la escolaridad se le exige al niño un grado de autonomía individual que hubiese sido difícilmente imaginable durante el apogeo de la familia patriarcal. Con la fluidificación comunicativa de derechos y obligaciones crece hoy, por otra parte, la tendencia, dentro de la familia, a que la disposición a satisfacer las normas dependa de los sentimientos de cariño o rechazo existentes: el miembro individual de la familia está mucho más dispuesto que antes a aceptar las responsabilidades negociadas en la división del trabajo cuando se siente aceptado y contenido emocionalmente dentro del círculo que forma con los demás miembros.

Esta tendencia a establecer una reserva afectiva para el cumplimiento del deber ha llevado a que algunos filósofos de la moral conceptualicen el tipo de obligación moral en las familias contemporáneas siguiendo el modelo de las obligaciones de la amistad: porque los hijos adultos solo se ven obligados a prestar ayuda y apoyo a sus padres si la relación con ellos sigue estando marcada por el amor y el afecto, deberíamos dejar de lado la vieja idea que habla de obligaciones vinculadas a roles o incluso "naturales", para dar paso al modelo normativo de relaciones de

[118] *Ibid.*, p. 107.
[119] Véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987].

amistad; como en este tipo de relaciones en las que solo rigen normas morales, que están fundamentadas en el afecto mutuo, también en las familias las obligaciones constitutivas resultan solo de los vínculos y los apegos que se sienten.[120] Sin embargo, esta propuesta repite solo en el nivel de las obligaciones especiales el mismo error que pudimos detectar, respecto de las obligaciones generales, en el principio de la "autonomía moral": se sugiere que una persona adulta se puede despegar de todos los significados de su praxis de vida social para verificar –en alguna medida, sin prejuicios– qué sentimientos abriga sobre sus padres. Lo que se pierde de vista es que tales sentimientos respecto del "padre" o de la "madre" también están siempre marcados por las expectativas ligadas al ejercicio de ambos roles dentro de la sociedad; mis propios sentimientos acerca de mis padres dependen también de que ellos hayan cumplido las demandas normativas que yo les hice como hijo, en su momento, durante mi crecimiento. Por eso los sentimientos positivos o negativos que en mi vida posterior deciden la extensión de mis obligaciones respecto de mis padres tienen detrás una historia muy distinta a la de mis sentimientos de vinculación en la amistad, puesto que continúan fijados a la experiencia de que se haya cumplido o incumplido con funciones elementales que siguen siendo características de las familias aun cuando ya no estén atadas como antes a rígidos esquemas de rol. No se puede buscar artificialmente nada detrás del significado de paternidad y filialidad institucionalmente establecido, básicamente determinado por el tabú del incesto, por la proximidad física y por la no revocabilidad. En ese sentido, las obligaciones morales que rigen hoy en las familias se fundamentan en actitudes intersubjetivas muy distintas a las que existen entre amigos o amigas.

Sin embargo, el mero hecho de que los miembros de la familia hoy hagan depender su disposición a cumplir con obligaciones solidarias de ayuda y cuidado del grado de su vinculación emocional no representa ningún fenómeno nuevo históricamente; desde que la familia fue interpretada primariamente como una relación social basada en el amor mutuo, la forma de la aceptación de tales obligaciones siempre ha sido medida por los sentimientos que realmente sienten los unos por los otros: piénsese en los muchos matices con los que se describen las emociones que acompañaban al ejercicio de los roles familiares en las novelas familiares de la Modernidad clásica.[121] Lo nuevo frente a este pasado

[120] Diane Jeske, "Familien, Freunde und besondere Verpflichtung", en Honneth y Rössler (eds.), *Von Person zu Person*, *op. cit.*, pp. 215-253.

[121] Pienso aquí en las novelas de Jane Austen, en las que las relaciones emocionales entre los padres y sus hijos, casi siempre hijas, se describen en sus distintas gradaciones: Jane Austen, *Stolz*

"burgués" es, antes bien, el hecho de que hoy, como consecuencia de la difusión de los roles de división del trabajo, también se haya ampliado el margen para admitir tales sentimientos: los que cobijan los miembros de la familia entre sí ya no están caracterizados normativamente de antemano por modelos de rol fijos: por eso pueden ser articulados mucho más libremente y, en consecuencia, adquirir un peso mucho mayor en las decisiones sobre el grado del compromiso moral. El fenómeno históricamente nuevo no lo constituye que la autorrestricción moral dentro de la familia esté acompañada por sentimientos divergentes, sino que estas divergencias puedan marcar realmente una diferencia de comportamiento. En los últimos cincuenta años, la familia moderna se ha transformado de una asociación social patriarcal, organizada en forma de roles, en una relación social entre pares en la que está institucionalizada la demanda normativa de brindarse amor unos a otros, como personas integrales, en todas las necesidades concretas; si no se siente un amor así, se pierde entonces el sentimiento de haber sido aceptado en la propia particularidad, y entonces el miembro de la familia se siente autorizado a descuidar las obligaciones que se esperan de él.

Esta "purificación"[122] de la familia moderna respecto de todas las imposiciones de rol que la penetran desde fuera es también lo que constituye hoy, al mismo tiempo, su fortaleza y su debilidad. Como habíamos visto antes, esta consiste en su fragilidad como asociación social, que ha aumentado notablemente porque los miembros pueden articular los sentimientos de afecto y pertenencia que hayan sentido alguna vez de manera menos coercitiva que en tiempos pasados; cuando en algún momento se expresan sentimientos de extinción del amor o de falta de vinculación, ya no existen argumentaciones posibles que refieran al puro hecho de las obligaciones formales de rol para convencer a los disidentes de que se queden en la familia. Este crecimiento real –con efecto en las acciones– de las opciones de salida, de las que pueden hacer uso tanto los hijos que van creciendo como el padre y la madre, tiene la consecuencia positiva de que hoy las familias pueden contar con la aprobación real, no coercitiva, de sus miembros en un grado mucho mayor que antes: si padres e hijos conti-

und Vorurteil (1813), Leipzig/Weimar, 1990; *Emma* (1816), Zúrich, 1990 [versión original: *Pride and Prejudice*, 1813; trad. esp.: *Orgullo y prejuicio*, Madrid, Alianza, 2013]. Para las diferencias en las relaciones emocionales entre cónyuges, véase, por ejemplo, George Elliot, *Middlemarch. Eine Studie des Provinzenlebens* (1871/1873), Zúrich, 1962 [versión original: *Middlemarch. A Study of Provincial Life*, 1871/1873; trad. esp.: *Middlemarch. Un estudio de la vida de provincias*, Madrid, Cátedra, 1993].

[122] La metáfora de la "purificación" la tomo de Anthony Giddens, quien refiriéndose al presente habla de relaciones "puras", en *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, 1991, especialmente cap. 3.

núan juntos en las inevitables fases de las divisiones con crisis, todos los implicados pueden estar relativamente seguros de que lo que ha posibilitado la cohesión no fueron las convenciones sociales o los clichés interiorizados de roles, sino los sentimientos de afecto mutuo. En ese sentido, a pesar de tasas más altas de divorcios y separaciones, la fuerza cohesiva interna de esta forma de relación triangular ha crecido en los últimos años; por eso solo hoy tiene un verdadero despliegue social lo que ya en sus comienzos era visto como una forma especial de la libertad en las familias modernas.

Pero incluso en esta fase inicial no quedaba totalmente claro qué característica específica de la familia burguesa moderna sería la que contribuiría a la realización de una libertad no solo individual, sino intersubjetiva. Si bien el consenso entre los idealistas alemanes y los románticos tempranos acerca de la concepción de que la amistad y el amor constituían formas de la libertad social también era muy grande, había poco acuerdo acerca de si una forma tal de la libertad se debía realizar dentro de la familia, y de qué forma. Como se había puesto de manifiesto anteriormente en Hegel y Schleiermacher, en general, se partía de la suposición de que eran las obligaciones de rol complementarias –del padre, la madre y el hijo– las que conducían a una forma de libertad de mayor nivel: dentro de la familia uno completa al otro a través de su actividad específica, de modo tal que no es sino juntos que pueden realizar los objetivos individuales, que les fueron fijados debido a su definición natural. En tal sentido, el descubrimiento del elemento de la libertad en la institución de la familia moderna no pudo prescindir de hipótesis naturalistas, a través de las cuales parecía quedar establecido que el padre aspira a la satisfacción de sus impulsos de autoridad; la madre, a la satisfacción de sus impulsos de atención; y el niño, finalmente, a la satisfacción de sus necesidades de apoyo y orientación. Puesto que los modelos de rol de los distintos miembros de la familia estaban de hecho adaptados institucionalmente a la satisfacción recíproca de estas necesidades, resultaba la imagen de una relación complementaria casi perfecta, que parecía justificar que se hablara de libertad social. Pero junto a la idea esbozada ya en la fase fundacional histórica de la familia moderna, cuya influencia se hizo sentir hasta en la sociología familiar de Parsons,[123] también tuvo lugar la idea opuesta, según la cual el establecimiento de una familia, en último término, ponía fin a la libertad realizada en la intimidad del amor. Aquí se concebía la adición de los hijos a la relación conyugal interpretada románticamente como un peligro para la libertad social, porque con ellos surgen obligaciones externas de manutención, que amenazan con interrumpir el fácil flujo de comunicación entre los cónyuges. Pero en general debe haber prevalecido entonces la idea de que, con el entrecruzamiento de tres tareas complementarias, en la familia surge la oportunidad de realizar una forma muy especial, natural, de libertad social.

[123] Dentro de la Teoría Crítica se encuentra, por otra parte, la misma idea en Max Horkheimer, que siempre describió la familia burguesa del tipo clásico como un lugar de libertad social: Max Horkheimer, "Autorität und Familie in der Gegenwart", *Gesammelte Schriften*, tomo 5, Gunzelin Schmid Noerr (ed.), Frankfurt, 1987, pp. 377-395.

Hoy tales definiciones de libertad intrafamiliar no son convincentes, porque con la progresiva descomposición de los modelos de rol fijos también ha empezado a disolverse la idea tradicional de una relación complementaria funcional; suponer que la ganancia de libertad especial de la familia moderna se encuentra aún en la complementariedad recíproca de los miembros en sus objetivos naturales debe sonar como un anacronismo cuando el afecto y la empatía de unos con otros hace mucho tiempo que están referidos a la persona integral del otro. Una segunda idea, desarrollada también en la fase fundacional romántica, sea tal vez por eso mucho más apropiada para que se manifieste la forma especial de libertad social que, bajo circunstancias favorables, puede realizarse en la familia moderna; siguiendo este pensamiento, que se encuentra en Hegel, pero también en Friedrich Schlegel o, incluso, en el *Wilhelm Meister* de Goethe,[124] "los padres" poseen "la objetividad de su unión"[125] en sus hijos; y en otro lugar dice Hegel que los padres tienen ante sí "no solo la contracara de sí mismos, sino de su amor" en sus hijos.[126] Si bien tendríamos dificultades para trasladar sin más esta idea a las circunstancias actuales, contienen en sí la clave para entender por qué en el triángulo entre los padres y el hijo (o los hijos) se halla una forma de ejecución peculiar de la libertad intersubjetiva. Pero solo nos topamos con el fértil núcleo del pensamiento citado cuando primero eliminamos en él algunos elementos que se deben a las premisas culturales de aquella época. Hegel y sus contemporáneos seguramente se imaginaron aquella "objetualidad objetiva" de los hijos, en la que los padres deben poder ver directamente, como en un espejo, su propio amor como el producto de un pacto de procreación: porque el niño realmente constituye el resultado natural de su

[124] Véase acerca de este complejo de ideas Hermann A. Korff, *Geist der Goethezeit*, parte III: *Frühromantik*, Leipzig, 1949, pp. 88-97, "Die romantische Ehe".

[125] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, §175 (*addendum*) [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 176].

[126] G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1820/21*, Hansgeorg Hoppe (ed.), Frankfurt, 2005, § 173.

unión sexual, los padres tienen en la forma física de aquel un testimonio visible del afecto que se tuvieron. Pero en las condiciones actuales, en las cuales muchos padres o madres crían hijos que no son suyos en el sentido biológico, este elemento del pensamiento hegeliano perdió toda credibilidad; lo que tiene físicamente ante sí la pareja de enamorados en el hijo "propio" no tiene que ser necesariamente el producto de su relación sexual. También aquí la idea según la cual la libertad social en la familia está conectada con el reflejo de la relación de reconocimiento de los padres en el tercer eslabón de la cadena necesita ser corregida considerablemente. Algo no muy distinto sucede con el hecho de que Hegel y sus contemporáneos construyan esta relación de reflexión solamente desde la perspectiva de la pareja; sobre todo si se tiene en cuenta que en aquel entonces el riesgo de la muerte del padre o de la madre ya en la temprana infancia era alto, no se tematiza en absoluto si el niño puede aprender en sus padres, como en un espejo, algo acerca de sí mismo. Si trasladamos la figura de pensamiento de Hegel al presente, entonces, debido a la mayor duración de las relaciones familiares, hay que preguntarse, desde la perspectiva de todos los implicados, en qué sentido puede uno ser aquí un espejo de elementales ejecuciones de vida para el otro; no solo el padre o la madre tienen en el niño, sino también el niño en los padres, la encarnación de una experiencia existencial que tiene que estar asociada estrechamente al ritmo de la vida familiar.

Si habiendo hecho estas dos correcciones previas se mantiene aún la idea de que la libertad social en las familias actuales tiene algo que ver con un reflejo esencial, con una "objetificación" o "simbolización" elemental, debe poder indicarse qué experiencias puede encarnar uno para el otro. Es natural el deseo de una respuesta en un ámbito existencial que no esté instalado o establecido en ninguna otra institución de relaciones personales, es decir, ni en la amistad ni en las relaciones amorosas, de la misma manera que lo está en la familia, puesto que solo cuando sus miembros pueden servir los unos para los otros como reflejos de ejecuciones vitales que no pueden ser experimentadas en ningún otro lugar con intensidad y proximidad equiparables, es posible hablar con verdad de una forma especial de la libertad social en referencia a esta relación social. Si, además, se considera que las familias hoy mantienen un contacto personal estrecho durante mucho más tiempo que hace cien años, entonces es lógico suponer que la dimensión temporal de la vida humana, incluso todo su transcurso biológico, constituye el núcleo de tal reflejo recíproco. En ninguna otra forma social de relación personal la corporalidad del hombre puede ser experimentada tan de cerca a lo largo del tiempo como dentro de la familia. Esto comienza con la atención física y los cuidados al niño pequeño, continúa durante la infancia con la presencia latente de la sexualidad de los padres, incluye usualmente estados de enfermedad o de vulnerabilidad de uno de los miembros de la familia y finaliza, si no ocurre antes la muerte prematura del hijo, con el deceso del padre y de la madre; en todas estas fases, que a veces pueden superponerse, la vida familiar gira más o menos conscientemente alrededor del ritmo orgánico de la vida humana: es el centro organizador en la relación afectiva de los miembros de la familia entre sí. Pero los implicados no se encuentran todo el tiempo en estados físicos nuevos que puedan ser una vez la causa para la preocupación y la atención, y otra, para la alegría y la confianza; antes bien, perciben siempre, en el estado físico del otro, según la perspectiva, una imagen del propio pasado o futuro. Los hijos y los padres son los unos para los otros un espejo para fases de la vida que o bien están por delante o que ya han pasado; pueden desde esa perspectiva obtener del otro una comprensión no solo de la periodicidad de la vida humana, sino también del costado no disponible de su propia vida, determinada biológicamente.

Sin embargo, si la comunicación familiar no contuviera la oportunidad de elaborar casi lúdicamente esta no disponibilidad reconocida, todo esto no sería más que, en el mejor de los casos, un aumento del saber y de la madurez, y estaría muy lejos de constituir un enriquecimiento de la libertad individual. Debido a la cercanía corporal entre los miembros de una familia, que, a diferencia de tiempos pasados, se ha convertido en algo natural hoy, existe siempre la posibilidad de hacer que el reflejo puramente cognitivo en el otro se transforme en un ejercicio práctico del ponerse-en-el-lugar-del-otro: en la interacción lúdica con el hijo, el padre y la madre pueden verse tan instados a dejarse retrotraer al estado de desarrollo psíquico de este como el niño, en su interacción con los padres, está motivado a moverse experimentalmente y a manera de prueba al nivel de desarrollo de estos. De manera peculiar, las fronteras entre las generaciones se disipan a través de estas regresiones y progresiones; por "anexión" se desactiva por breves momentos lo no disponible de nuestra naturaleza: el niño puede convertirse a modo de ensayo en el par de la interacción de su padre o de su madre; por su parte, ellos pueden quitarse la carga de las condiciones biológicas de su edad al convertirse en compañeros de juego de su hija o hijo. En ambos sentidos, esta dilución de las fronteras que se ejecuta no solo en la fantasía sino también en el trato práctico representa una liberación, porque nos habilita a sacarle el peso a la inevitable periodicidad de nuestra vida orgánica y a reservarla para las instancias de juego. En tales momentos podemos movernos repentinamente tanto hacia

adelante como hacia atrás en nuestra existencia orgánica como si no tuviéramos límites impuestos por nuestra naturaleza externa e interna.

Para este tipo de libertad intersubjetiva, la de la lúdica puesta entre paréntesis y la eliminación de las fronteras de edad, no existe en la red institucional de nuestras sociedades otro lugar que el de la familia democrática moderna, puesto que solo aquí es permanente la interacción física entre generaciones, sobre todo bajo condiciones de períodos de tiempo más extensos de intimidad y confianza.[127] Aquello que Hegel, para identificar el elemento de la libertad intersubjetiva en las familias, quiso concebir como la "objetificación" del amor de los cónyuges en el hijo propio debería entenderse hoy en el sentido, totalmente distinto, de una simbolización recíproca de edades pasadas y futuras: dado que los miembros de una familia democratizada aprenden a lidiar lúdicamente con sus límites naturales en una reflexión mutua de este tipo, realizan una singular forma de libertad en la convivencia institucionalizada.[128]

Una segunda característica de las familias actuales tiene una estrecha conexión con esta forma de libertad social, para cuya definición, observándola cuidadosamente, solo puede ser adecuada nuevamente la idea del aumento de la libertad. Como consecuencia de la equiparación interna y el aumento de la duración de los vínculos la familia moderna, en la medida en que no haya sido dañada en su cohesión por estas demandas, se ha convertido en las últimas décadas en una comunidad de vida en la cual, en el transcurso de su existencia, las funciones de sus miembros pueden casi invertirse: los hijos, que en circunstancias normales son preparados para la vida por su padre y su madre, al final de la vida de estos se convierten en sus cuidadores, y en cierta medida en los padres de sus padres, que ahora vuelven a necesitar ayuda y atención. La inversión de los roles generacionales con la que en principio solo se experimentó en el juego de las regresiones y progresiones mutuas, se convierte aquí, en cierto modo, en realidad:[129] en

[127] Justamente en esta posibilidad reside el peligro de abuso sexual en las familias y en las instituciones educativas: Ulrich Oevermann, "Sexueller Missbrauch in Erziehungsanstalten: Zu den Ursachen", *Merkur*, 64 (2010), nº 7, pp. 571-581.

[128] Esta forma especial de la libertad social la describió magistralmente Jonathan Franzen en su novela *Freedom*: las desavenencias y conflictos que se desencadenan dentro de la familia Berglund, intacta al comienzo, debido a la mayor posibilidad de articular las propias necesidades se pueden resolver al final por el apoyo y el cuidado de los propios hijos, que, se podría decir, se convierten en "padres" de sus propios padres. Por desgracia, no puedo ocuparme aquí de todos los aspectos bajo los que se tematiza la libertad en las familias contemporáneas: merecerían un tratado por separado.

[129] Una de las descripciones más conmovedoras de las inversiones de los roles de padres e hijos se encuentra en la novela *Patrimony: a True Story*, de Philip Roth (Nueva York, 1991) [trad. esp.: *Patrimonio. Una historia verdadera*, Barcelona, Debolsillo, 2011].

su vulnerabilidad y su falta de orientación crecientes, los padres se convierten, en sentido literal, en seres como los que fueron una vez sus hijos, que, en el apogeo de sus vidas como adultos, deben ejercer ahora el cuidado que antes les fue dispensado a ellos.[130] En esta circularidad, que Hegel y sus contemporáneos no podían imaginar aún porque la expectativa de vida relativamente baja no daba lugar al margen de tiempo necesario, se manifiesta un elemento de consuelo, que no reconcilia con el hecho de la muerte pero sí le puede restar gravedad: dado que los hijos se convierten en padres de sus padres al final de la vida de estos, actúan como si simbolizaran el ciclo de la vida en el nivel de lo humano social. Esto no quiere decir que, por atenderla, el envío de la persona hacia las fases iniciales de la vida pueda eliminar jamás la soledad y el miedo existenciales; pero tal vez logre componer, con la singular fuerza de la desrealización, la ficción consoladora, sanadora de que en el entorno de la familia nuestra vida vuelve al punto donde comenzó y, por eso, puede encontrar un cierre armónico.[131] Si en ello vemos un momento de liberación, de aligeramiento de la carga de la soledad opresiva y del miedo a la muerte, esta libertad individual también es producto de las prácticas intersubjetivas que empiezan a institucionalizarse en la familia moderna; se torna en uno de los pocos lugares de nuestras sociedades en los que los sujetos logran aún recibir consuelo secular, porque pueden saberse, al menos ficticiamente, contenidos en una totalidad que tiene una duración mayor.

Pero, obviamente, todas estas nuevas prácticas normativas que empiezan a delinearse como consecuencia de la equiparación y de la extensión temporal de sus relaciones internas en las familias que no están desmembradas por conflictos, solo pueden arraigarse institucionalmente y florecer si están dadas las condiciones para ello en el entorno socioeconómico; pero ni la política de familia, ni la social ni la laboral, en las sociedades de Occidente, están actualmente orientadas, de la manera que la situación requiere, a garantizar la forma especial de la libertad social en las familias democratizadas de nuestra época. Lo que ellas tendrían que tener para poder desarrollar su potencial de superación solidaria de riesgos de vida existenciales es abundante tiempo para poder interactuar con los hijos, suficientes

[130] Esto también es así en los casos, como es frecuente en nuestras sociedades, en los que al final de la vida, el cuidado físico lo hacen profesionales; también en estas circunstancias se da generalmente una inversión del direccionamiento: los padres anhelan en sus hijos el cuidado de "padres", los hijos se dirigen a sus padres como si estos fueran seres que necesitan ayuda.

[131] Acerca de la fuerza consoladora de la desrealización, véase Axel Honneth, "Entmächtigung der Realität. Säkulare Formen des Trostes", en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlín, 2010, pp. 298-306.

márgenes de acción para distribuir igualitariamente las obligaciones durante toda la vida familiar y, al cabo, para los miembros adultos de la familia, perspectivas de condiciones de empleo estables, que den un reaseguro a la propia existencia. Pero hoy estamos muy lejos de aquellas condiciones socioeconómicas en las que se cumplen tales requisitos de manera amplia. Así, en lo que se refiere al tiempo compartido con los hijos, existe una cierta presión de cálculo para los padres en su conjunto o para los que crían a sus hijos solos, dado que se ven perjudicados económicamente, respecto del resto de la población activa, por estas pérdidas transitorias de tiempo de trabajo: los sistemas de seguro social de nuestras sociedades siguen estando orientados según el modelo tradicional del matrimonio de manutención y, entonces, las demandas de resguardo de la existencia en caso de enfermedad, desempleo o jubilación solo surgen a partir del trabajo remunerado, y el tiempo que se ha pasado con los hijos propios no se contabiliza en absoluto.[132] Esta discriminación evidente, que tal vez induzca a recortar el tiempo que se les dedica a los hijos, solo podría compensarse mediante una reforma fundamental de nuestros sistemas de seguridad social, cuyo objetivo sería el apoyo social de quienes han sacrificado una parte de su trabajo remunerado en pos de la crianza y el cuidado de sus hijos; en el cálculo de las demandas de cuidado debería considerarse, independientemente del estatus del matrimonio, todo el tiempo que se le dedicó a la interacción con la generación en crecimiento.

Estas reformas estructurales, por cierto, cumplen con la función asignada solo si al mismo tiempo se desarticula en la conciencia pública la división tradicional de las historias de vida en una fase temprana de la socialización, una fase intermedia del trabajo remunerado y una fase tardía de jubilación sin actividad, ya que –visto el borroneo de las fronteras temporales y sociales de las obligaciones morales familiares, en virtud de que, en principio, cada uno, según su necesidad existencial y su situación social, tiene que reemplazar al otro– no tiene más sentido fijar el ejercicio de funciones específicas en una de las tres fases: "Las fases del aprendizaje, del trabajo, de la actividad familiar, de la crianza de los hijos, tal vez de la solidaridad social también, pueden ser combinadas en un proceso de vida, que en promedio abarca para los varones entre 75 y 77 años, y para las mujeres, entre 80 y 82 años, de manera distinta que en una perspectiva de vida de 60 a 65 años".[133] Ya se percibe que para las madres o los padres, las fases del aprendizaje, del trabajo remunerado y del compromiso familiar cam-

[132] Bertram, *Familien leben*, *op. cit.*, pp. 167 y ss.
[133] *Ibid.*, p. 169.

bian en un orden que antes no era imaginable en la cultura; si, además se considera que los abuelos participan mucho más intensamente que hace cincuenta años del cuidado de sus nietos y, así, refutan el prejuicio del ocio puro durante la jubilación, entonces se ve con precisión cuán desacertado es, respecto de la vida familiar, seguir utilizando la vieja división tripartita de las fases de la existencia. La progresiva transformación estructural de las biografías, en las que actualmente se pueden mezclar mucho más las fases del aprendizaje, del ejercicio profesional y de la convivencia familiar, debería ser considerada de manera más sostenida en la imagen oficial de la familia que tiene la política social; en este caso, lo que fue descrito aquí como una toma de conciencia de la triangularidad familiar y, así, como una realización institucional de la familia como comunidad solidaria, se reflejaría en medidas económico-políticas que les permitieran a todos sus miembros alternar entre los distintos ámbitos funcionales.

Para la redistribución financiera que implicaría una política social y de familia de este tipo no debería ser difícil, en principio, obtener aprobación en una comunidad democrática. El liberalismo político, cuyos principios marcan aún hoy la autocomprensión normativa de nuestras sociedades, dejó siempre al margen toda la esfera familiar y de la crianza de los hijos; se las consideró como dadas históricamente, y no se reflexionó más acerca de bajo qué condiciones podrían contribuir a la reproducción político-moral de las sociedades democráticas.[134] No se les prestó mayor atención ni a la constitución interna de las familias ni a los requisitos de socialización según los cuales los niños deberían convertirse en futuros ciudadanos; indicios ocasionales del valor democrático que tiene una crianza llena de atención y amor, como los que aporta, por ejemplo, John Rawls,[135] no han cambiado realmente en nada la desafortunada situación. Sin embargo, si se tiene en claro cuánto es lo que depende, en una comunidad democrática, de que sus miembros sean capacitados para un individualismo cooperativo, no se podrá ya poner en duda el significado político-moral de la esfera familiar, puesto que las condiciones psíquicas para casi todas las actitudes que el individuo debe tener, en virtud de sus competencias y sus habilidades individuales, para interceder por los asuntos de la comunidad mayor, amén de todos sus vínculos con comunidades particulares, se crean dentro de familias intactas, confiables e igualitarias. Ningún otro teórico social sabía esto mejor

[134] Veáse el notable aporte de: John O'Neill, *The Missing Child in Liberal Theory: Towards a Covenant Theory of Familiy, Community, Welfare and the Civic State*, Toronto, 1994.
[135] John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, 1975, pp. 503-513, caps. 70 y 71 [versión original: *A Theory of Justice*, 1971; trad. esp.: *Teoría de la Justicia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

que Émile Durkheim, que en su *Soziologie der Moral* [Sociología de la moral], que estaba pensada como una "reconstrucción normativa" de todas las reglas de comportamiento morales y "éticas", cuya observación individual debería poder garantizar el mantenimiento de una democracia cooperativa, trata la familia como un "órgano secundario del Estado".[136] La idea liberal según la cual la esfera familiar debe ser considerada como una magnitud simplemente dada en la estructura de las sociedades modernas, que no puede ser influida, habría sido totalmente extraña para él; Durkheim consideraba natural y suponía que una comunidad democrática debía hacer todo lo que estuviera en su poder, con la ayuda de las leyes estatales y de redistribuciones, para posibilitar que las familias se desarrollaran en sus formas de interacción peculiares, que en último término ya promovían la cooperación.

Hoy, como hemos visto, la familia moderna se encuentra en una vía de desarrollo normativo que le permite, como nunca antes en su corta historia, ensayar y poner en práctica socialmente formas de interacción democrática, cooperativa. Los miembros de esta institución, frágil desde siempre –porque su cohesión está mantenida principalmente por los lazos emocionales–, en los últimos cincuenta años, gracias a las luchas sociales y a la jurisprudencia que surgió de ellas, han sido liberados de los modelos de rol rígidos y, por lo tanto, están frente a frente en una triangularidad consciente, como personas integrales que tienen, en principio, los mismos derechos; la relación entre padre y madre, independientemente de si están casados o no, o si son homosexuales o heterosexuales, gira, mucho más marcadamente que en el pasado "burgués", en torno del bienestar del hijo, cuyos desarrollo pleno y futura felicidad en general son considerados la verdadera función de la familia. Con esta transformación en la autocomprensión institucional también se modificaron los modelos de comunicación y los estilos de crianza en las familias, que ya hace mucho tiempo que no confluyen jerárquicamente en la figura de autoridad del padre, sino que han adoptado una forma deliberativa mediante la cual cada miembro puede saberse instado a tomar posición. Las obligaciones intrafamiliares, que antes estaban estrictamente vinculadas a los modelos de rol de padre, madre e hijo, han cambiado fundamentalmente su carácter como consecuencia de esta democratización; hoy ya no se ajustan más al cumplimiento de tareas específicas, sino que sirven casi recíprocamente al cuidado y a la ayuda en situaciones que están vinculadas con cargas existenciales

[136] Émile Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, Neuwied am Rhein/Darmstadt, 1973, p. 124. Lamentablemente, de las lecciones de Durkheim sobre la "Sociología de la moral" (Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt, 1999) no se conservó la parte acerca de la "familia".

especiales para el individuo. En este sentido, los miembros de las familias de hoy se reconocen mutuamente como sujetos humanos que componen juntos una comunidad solidaria, limitada por el nacimiento y la muerte, porque quieren posibilitarse unos a otros el paso a la vida pública en responsabilidad consciente: se ayudan recíprocamente a ser aquel en quien uno quiere convertirse en la sociedad sobre la base de la propia individualidad.

Incluso cuando la familia moderna no se haya convertido aún en una comunidad democrática en pequeño, porque no existe con el propósito de la discusión deliberativa y de la decisión de los asuntos públicos, constituye hoy en sus formas logradas el germen de todas las disposiciones y actitudes necesarias para tales cooperaciones: lejos están hoy las épocas en las que la familia burguesa era un semillero de rasgos de comportamiento autoritarios que con una vacua disciplina era incapaz de transmitir a los hijos un fortalecimiento del yo.[137] Hoy los hijos de familias que viven en condiciones socioeconómicas favorables pueden tener tempranamente la experiencia de participar como ser individual en una cooperación conjunta; en el curso de la internalización de las reglas de reconocimiento intrafamiliares aprenden a aplazar sus intereses egocéntricos si otro miembro necesita de su ayuda y su apoyo. Todas las habilidades y disposiciones que forman parte de tal "individualismo cooperativo" pueden ser adquiridas, en principio, mediante la participación en las prácticas de la familia, que en el ínterin se han vuelto obligatorias: la habilidad de desarrollar un esquema de pensamiento de un otro generalizado, desde cuya perspectiva las responsabilidades intrafamiliares deben ser repartidas de manera equitativa y justa, la disposición a aceptar de veras aquellas obligaciones que estaban contenidas implícitamente en la propia postura de negociación deliberativa, la tolerancia que, finalmente, se necesita cuando otros miembros de la familia cultivan estilos de vida o preferencias que contrarían las propias en los principios éticos. Dado que en el proceso de las transformaciones institucionales la familia se convirtió en el lugar de aprendizaje de todas estas formas de comportamiento, el liberalismo político se equivoca al seguir tratándola como una condición dada en la naturaleza de los órdenes sociales democrático-liberales. Por el contrario, toda comunidad democrática debería tener un interés vital en crear condiciones socioeconómicas bajo las cuales todas las familias pudieran de verdad imbuirse de las prácticas que

[137] Un análisis de la conexión entre el carácter autoritario y la socialización familiar "burguesa" puede leerse en Institut für Sozialforschung (ed.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsbericht des Instituts für Sozialforschung*, París, 1936.

hoy están disponibles institucionalmente, puesto que, al fin y al cabo, una comunidad tal puede mantenerse de manera estable si en la generación siguiente también se desarrollan las maneras de comportamiento que son vistas en ella misma como un prototipo de las virtudes democráticas.

2. El "nosotros" de la acción de la economía de mercado

En general, hoy parece absurdo concebir el sistema de la acción económica mediada por el mercado como una esfera de liberad social, puesto que, debido al desvanecimiento de los límites internos posibilitado por la política, durante los últimos dos decenios la economía capitalista fue adquiriendo una forma social que se opone totalmente a todo lo asociado con las obligaciones de roles ensambladas y, con ello, a la institucionalización de la libertad social.[138] Todavía se discute acerca de la interpretación de las reformas llamadas "neoliberales" del sistema económico –lo que se discute es si se trata solo de una nueva onda expansiva del afán de lucro capitalista o de una "refeudalización" de los aparatos económicos fundamentales, mediados por el mercado–,[139] pero hoy ya no debería quedar duda alguna acerca de que la forma de sistema de acción económica que conocemos actualmente en los países desarrollados de Occidente no es una institución "relacional" y, por consiguiente, tampoco tiene que ver con una esfera de la libertad social. Todo lo que correspondería a una esfera de libertad institucionalizada está notoriamente ausente del sistema económico actual: no está arraigado en obligaciones de roles que puedan ser aprobadas y que estarían ensambladas de tal manera que los miembros pudieran reconocer en la libertad del otro una condición de su propia libertad; por eso, carece de una relación previa de reconocimiento mutuo, a partir de la cual las respectivas obligaciones de rol podrían adquirir fuerza de validez y convicción individual. Pero ¿cómo podría encontrarse, en el ámbito del sistema económico organizado de manera capitalista, una reconstrucción normativa que se ha propuesto develar las condiciones sociales de nuestra "verdadera" libertad intersubjetiva en las instituciones existentes hoy de la vida personal, de la acción económica y de la praxis política? ¿No sería acaso

[138] Véase Wolfgang Streeck, *Re-Forming Capitalism, Institutional Change in the German Political Economy*, Oxford, 2010; Wolfgang Streeck y Martin Höppner, "Einleitung: Alle Macht dem Markt?", en Streeck (ed.), *Alle Macht dem Markt? Fallstudien zur Abwicklung der Deutschland AG*, Frankfurt, 2003.

[139] La primera interpretación, por ejemplo, la sostiene Wolfgang Streeck en el marco de su institucionalismo histórico (Streeck, *Re-Forming Capitalism, op. cit.*, parte III); la segunda, Sighard Neckel, *Refeudalisierung der Ökonomie: Zum Strukturwandel Kapitalistischer Wirtschaft*. MPIfG Working Paper 10/6, Colonia, 2010.

necesario, debido a la falta de "facticidad normativa", usar nuevamente un método de constructivismo moral para, al menos como en un experimento intelectual, poder insinuar las reglas normativas cuya observación permitiría un otorgamiento mutuo de libertad individual en el sistema económico?[140]

Si nos atuviéramos a tal procedimiento, nos habríamos dado por vencidos antes de revisar con más detenimiento las circunstancias normativas en el sistema de mercado capitalista; como la mayoría de los críticos del capitalismo, les estaríamos cediendo la descripción de la esfera económica actual a los representantes de la economía contemporánea, sin siquiera cuestionar si las conceptualizaciones y las hipótesis de modelo que usan son adecuadas empíricamente. Estas premisas teóricas, sin embargo, han suscitado gran controversia ya desde los comienzos de la teoría económica moderna, esencialmente desde la revolucionaria obra de Adam Smith *The Wealth of Nations*,[141] puesto que aquello que poco tiempo después de la muerte del gran erudito y filósofo era tratado como el "problema de Adam Smith" y era considerado, en último término, como una cuestión de compatibilidad entre su pensamiento teórico-económico y su pensamiento teórico-moral,[142] no era otra cosa que un debate acerca de si se debería explicar la promesa de libertad del mercado económico moderno en conceptos de sujetos individuales de comportamiento estratégico o en términos de pares en la comunicación que se relacionan intersubjetivamente. En la conceptualización que se ha propuesto aquí para diferenciar los modelos de libertad modernos, se podría también decir que en la autocomprensión moral de la Modernidad, no estaba claro desde un comienzo si el establecimiento de la acción mediada por el mercado beneficiaría a la ampliación de la libertad negativa o al logro de la libertad social en el ámbito de la economía. Pero dado que a primera vista es incierto de qué área empírica estamos hablando al emprender la reconstrucción normativa del actuar económico mediado por el mercado, es necesario hacer una aclara-

[140] Acerca de un procedimiento constructivista de este tipo en nuestro sistema económico actual, véase, por ejemplo, respecto de la idea de la libertad de los consumidores, Peter Penz, *Consumer Sovereignty and Human Interest*, Cambridge, 1986; para la idea de una organización de trabajo justa: Nien-Hê Hsieh, "Justice in Production", en *Journal of Political Philosophy*, 16 (2008), nº 1, pp. 72-100.

[141] Adam Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker* (1776), Tubinga, 2005 [versión original: *The Wealth of Nations*, 1776; trad. esp.: *La riqueza de las naciones*, varias ediciones].

[142] Una primera síntesis es presentada por Laurenz Volkmann, "Wem gehört Adam Smith? Gedanken zur Auseinadersetzung um das geistige Erbe des schottischen Philosophen und Ökonomen", en *Berichte zur Wissensgeschichte* (2003), pp. 1-11. Adicionalmente: Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's "Wealth of Nations". A philosophical Companion*, Cambridge, 2004, pp. 48-54.

ción conceptual previa: a diferencia del caso de las relaciones personales, en las que, desde la aparición del Romanticismo, tanto los participantes como los observadores se relacionan con la idea normativa del "amor" como nuevo modelo de reconocimiento, tenemos que intentar determinar de antemano en qué sentido la esfera del mercado organizado de manera capitalista puede constituir una institución "relacional" de la libertad social (a). Solo cuando mediante la definición del objeto hayamos logrado identificar la atribución implícita de un otorgamiento y ampliación de libertad social en la actividad del mercado de la economía moderna podremos empezar con el asunto de la reconstrucción normativa propiamente dicha; aquí será entonces necesario un esclarecimiento informado empíricamente acerca de qué mecanismos institucionales para asegurar tal libertad se empiezan a delinear hoy en la esfera del consumo (b) y, finalmente, en el ámbito de la producción y los servicios (c). Al final del recorrido emprendido se podrá reconocer sin dificultad que los desvanecimientos de límites actuales del mercado capitalista representan una anomalía social que erosiona y socava sistemáticamente el potencial normativo del mismo.

(a) Mercado y moral. Una aclaración previa necesaria

Según casi todos los historiadores económicos y teóricos sociales, el sistema económico capitalista nació en el momento histórico en que con el uso generalizado del dinero como medio de intercambio pudieron organizarse exclusivamente a través del mecanismo de la oferta y la demanda los procesos de producción y el consumo, requeridos para la reproducción material, de modo que a partir de ese momento aquellos podían tener lugar independientemente de las expectativas normativas y las consideraciones morales, es decir, de una inserción ética. Allí donde antes la producción y la distribución de los bienes necesarios para la vida estaban atadas a relaciones personales de dependencia y comunicación, como en las sociedades basadas en la economía de subsistencia o de estructura feudal, debía regir ahora el mudo lenguaje del mercado económico, que informa al actor económico privatizado de forma simple y rápida dónde, debido a una mayor demanda, conviene invertir tiempo y esfuerzo en la producción del objeto correspondiente.[143] Seguramente, antes de esta "*great transformation*", como Karl

[143] Como ejemplo, véanse Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tubinga, 1972 (edición de estudio), primera parte, cap. II, § 13; Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, Múnich, 1972, pp. 96-102 [versión original: *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1971; trad. esp.: *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillos, 1977], y Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo 2, cap. VI. 2.

Polanyi llamó al avance final del establecimiento del sistema capitalista de mercado,[144] había tanto mercados internos como externos; estos servían al intercambio económico de bienes y servicios que no estaban disponibles en el lugar o dentro de los límites del territorio político correspondiente, de modo que había que obtenerlos afuera a cambio de dinero a los precios determinados por la demanda. Pero es la opinión corriente que solo con el capitalismo surge un sistema económico que regula las relaciones de todos los participantes en la reproducción económica, es decir, de los trabajadores, consumidores y empresarios, en forma de transacciones mediadas por el mercado; ya no solo ciertos bienes demandados, sino también el trabajo mismo –en el famoso análisis de Polanyi–[145] está tan incorporado al circuito de la economía de mercado, controlado por la oferta y la demanda que, gracias a la competencia permanente entre los privados que están interesados en maximizar su beneficio, aumenta considerablemente la productividad económica y adquiere formas totalmente nuevas, descritas como "efectivas". Pero, por supuesto, antes de que se pudieran generalizar las transacciones de mercado, fue necesaria una institucionalización extendida de aquellos derechos subjetivos, iguales, que ya hemos conocido en el apartado "libertad jurídica"; hubo que proporcionarles de antemano a los actores individuales, en un principio solo masculinos, el estatus de "persona jurídica" privada, responsable solo por sí misma, antes de que pudieran realizar contratos individuales con otros actores económicos que les asegurarían la venta más beneficiosa de sus bienes, de su fuerza de trabajo o de su tierra; en este sentido, y como lo había notado ya Hegel,[146] fue el Estado de derecho, que se iba estableciendo progresivamente, el que creó las condiciones institucionales en las sociedades occidentales para que pudiera formarse una esfera de relaciones de intercambio domesticadas jurídicamente entre privados que actúan según una estrategia: el sistema económico capitalista, cuya pretensión es estar libre de toda influencia del Estado, debe su origen históricamente a una masiva intervención del Estado, que se extendió desde la creación de las rutas de comercio, pasando por medidas proteccionistas, hasta el establecimiento de las condiciones jurídicas de la libertad de contrato.[147]

[144] Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt, 1978 [versión original: *The Great Transformation*, Nueva York, Rinehart, 1944; trad. esp.: *La gran transformación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

[145] *Ibid.*, parte II, pp. 102-112, I.6.

[146] Véanse estas famosas formulaciones en Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 187 (*addendum*).

[147] Véase, nuevamente, Polanyi, *The Great Transformation*, *op. cit.*, acerca de esta "paradoja", pp. 194 y ss.

Desde un comienzo se entendió que lo especial de esta nueva forma de organización económica era que, dado que apelaba exclusivamente a intereses puramente racionales instrumentales, orientados al beneficio propio, parecía no depender de ninguna complicada consideración u orientación de valor individual; las necesidades cada vez más diferenciadas de una población en constante crecimiento debían poder satisfacerse de manera mucho más rápida y efectiva a través del nuevo sistema, porque lo que motivaba ahora a cada uno de los participantes en la actividad del mercado a dar lo mejor de sí para la producción de los bienes correspondientes no eran ya actitudes morales sino simples cálculos de beneficio. La cadena de las transacciones económicas en las que se pensaba al referirse al aumento de la productividad de toda la economía tenía su punto de partida en el asalariado individual, que para alimentar a su familia debía estar dispuesto a vender su fuerza de trabajo al mayor precio posible, continuaba con el empresario privado capitalista, que, con el interés de ampliar su propiedad, emplearía la fuerza de trabajo ocupada en su establecimiento de la manera más rentable posible, y se cerraba, finalmente, con el especulador financiero capitalista, que, esperando obtener ganancias a partir del interés, prestaría su dinero a emprendimientos con insuficiente financiación. Todos los acuerdos contractuales que eran posibles entre estos actores en el mercado del trabajo, del producto y del capital, debían servir, idealmente, a una intensificación y una aceleración de la producción económica, que beneficiaría a toda la población en la forma de un mejor y más rápido abastecimiento.

Sin embargo, poco tiempo después de que se hubiera establecido en los países de Europa Occidental una red de relaciones económicas en apariencia puramente estratégicas, se hicieron sentir las primeras quejas acerca de que el nuevo orden económico capitalista también acarrearía considerables deterioros de la vida social; el *Homo economicus*, aquella figura del hombre de negocios que calcula fríamente sus oportunidades de ganancia, era vista como una encarnación de las relaciones de producción en transformación, y ya había sido incluida en las novelas y obras de teatro de la Inglaterra de comienzos de la Edad Moderna como caricatura, como ejemplo disuasorio o como modelo del futuro.[148] Casi ningún intelectual contemporáneo del siglo XVIII en los países ilustrados era indiferente a la cuestión de si el surgimiento histórico y la difusión social de un tipo humano

[148] Un estudio magistral puede verse en Laurenz Volkmann, *Homo oeconomicus. Studien zur Modellierung eines neuen Menschenbildes in der englischen Literatur vom Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert*, Heidelberg, 2003.

de esta clase no conllevaría la amenaza de un paulatino socavamiento de los lazos sociales; de acuerdo al temperamento y a la convicción política, unos veían en el triunfo del nuevo estilo de comportamiento la oportunidad para una transformación de "pasiones" en "intereses", de pasiones de difícil control en fríos cálculos de beneficio, que eran más fáciles de fiscalizar; los otros veían en aquel los primeros signos de una erosión de las actitudes morales y de las relaciones sociales basadas en la confianza personal.[149] En Inglaterra, como hemos visto, se oponía a las tendencias de una ampliación de la "*commercial society*", es decir, de la sociedad que se agotaba en las relaciones de mercado, el ideal de la amistad íntima, basada en el afecto mutuo;[150] en Alemania, para traer un ejemplo más, Schiller describió los acontecimientos que se perfilaban como procesos de una mecanización y comercialización de la vida social que convertirían a los hombres en una simple "copia de su negocio".[151] Adonde quiera que se mirara en los países adelantados económicamente de Europa, se notaba en el transcurso del siglo XVIII una intranquilidad intelectual acerca de las consecuencias sociales que podría acarrear el crecimiento veloz de las relaciones de mercado, de las actitudes estratégicas y de los cálculos de beneficio económico.

Este debate subterráneo, por supuesto, estuvo limitado inicialmente a los efectos culturales de la nueva organización económica. En el centro de la preocupación no estaban las convulsiones estructurales sociales que surgirían con la liberación del afán de lucro del capitalismo privado, tampoco la propensión a la miseria social o al trabajo denigrante, sino casi exclusivamente las modificaciones comunicativas y atmosféricas que parecían resultar en la vida social por la difusión del tipo de personalidad transformada, de comportamiento calculador, es decir, del *Homo economicus*. Solo en el siglo XIX adquiere la crítica, bajo la influencia de pensadores de sentido "sociológico" como Hegel o Saint-Simon,[152]

[149] Véase Albert O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt, 1980 [versión original: *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977; trad. esp.: *Las pasiones y los intereses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978] y "Der Streit um die Bewertung der Marktgesellschaft", en *Entwicklung, Markt und Moral. Abweichende Bemerkungen*, Múnich/Viena, 1989, pp. 192-225 [versión original: "Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive or Feeble", *Journal of Economic Literature*, 1982].

[150] Véase Silver, "Friendship in Commercial Society", *op. cit.*

[151] Friedrich Schiller, "Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen", en *Sämtliche Werke*, tomo V, pp. 570-669, aquí: p. 584.

[152] Véase Ludwig Siep, Hans-Ulrich Thamer y Norbert Waszek (eds.), *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Paderborn, 2007; Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Sozialphilosophie*, Hamburgo, 2007.

una forma más fuertemente teórico- social, por la cual en el sistema de mercado, que se expande ahora sin freno, también se manifiestan los problemas estructurales, más profundos. Son dos, sobre todo, los temas que más ocupan a los intelectuales y los científicos cuando tratan la cuestión de la legitimidad y de los límites del nuevo orden económico; ambos giran en torno de las oportunidades de una ampliación de la libertad individual, pero la abordan desde costados tan distintos que casi llegan a conclusiones opuestas.[153] Para facilitar la comprensión pondré a cada uno de los ámbitos temáticos indicados los nombres de los autores cuyas obras son las que representan más claramente la problemática dada, en cuanto al efecto que tienen hasta hoy en la historia; entonces, por un lado tenemos un planteo que puede denominarse el "problema de Marx", y por otro lado, tenemos una cuestión que, siguiendo la formulación corriente, puede llamarse el "problema de Adam Smith".[154] En su obra, Marx reúne las objeciones críticas que ya habían articulado los socialistas utópicos, con sus respectivas diferencias de énfasis, en contra del sistema capitalista de mercado, en una tesis, desarrollada como crítica económica, de que esta forma de producción no puede conducir al prometido aumento de la libertad individual porque quienes en realidad crean valor, los trabajadores o productores, tienen que cerrar sus contratos de trabajo aparentemente "libres" bajo la coerción de la falta de alternativas; la economía de mercado, que sus defensores legitiman haciendo referencia a la posibilidad generalizada de la libertad jurídica, no solo socava las condiciones de la libertad social tal cual ella sería posible bajo el requisito de una cooperación de la economía planificada, sino que vulnera incluso su propia promesa al no dejarles a los trabajadores otra opción que la de aceptar contratos que tienen como consecuencia el trabajo denigrante y la explotación económica.[155]

Junto a esta problemática planteada por Marx, que a partir de ese momento va a dominar intensamente los debates intelectuales acerca del capitalismo, se desarrolla en el curso del siglo XIX un segundo núcleo de la tematización de las

[153] Un gran aporte aquí lo constituye el artículo citado de Albert O. Hirschman ("Der Streit um die Bewertung der Marktgesellschaft"), aun cuando haga divisiones distintas de las que utilizaré a continuación.

[154] Ambas formulaciones, no obstante, se encuentran en distintos planos, porque con el "problema de Marx" se designa un déficit estructural del capitalismo que Marx mismo tematizó, mientras que con el "problema de Adam Smith" se remite a una dificultad en la descripción de la economía que Adam Smith no vio como problema.

[155] Véase como resumen la fantástica e irónica descripción de Karl Marx, "Das Kapital. Erster Band", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, tomo 23, Berlín, 1971, pp. 181-191, sección II, cap. 3: "Kauf und Verkauf der Arbeitskraft".

ventajas y desventajas del orden de la economía de mercado, que está conectado indirectamente con una dificultad aparentemente irresuelta en la obra de Adam Smith; el comienzo lo establece Hegel con su *Filosofía del derecho*, que, como es sabido, se publica en Berlín en 1820, y el punto de llegada provisorio lo pone Émile Durkheim al final del siglo, con su escrito *La división del trabajo social*, que se publica en 1893.[156] Ambos autores se preguntan –conociendo, por cierto, los escritos de Smith, pero sin remitir explícitamente a su tensión interna– si un exitoso establecimiento, es decir, uno que pudiera contar con la aprobación general, del nuevo orden económico no exige pensar en aparatos institucionales que estén antepuestos o agregados a estas orientaciones de valor, que no se limiten a las actitudes normativas de maximización individual del beneficio; en la concepción de Hegel y de Durkheim, la esfera de la acción mediada por el mercado solo podrá satisfacer la función que se le asigna públicamente de integrar, sin coerción y en armonía, las actividades económicas de los individuos mediante relaciones contractuales, si está inserta en una conciencia de solidaridad, que precede a todos los contratos, que obliga a tratarse con equidad y justicia. Ninguno de los dos autores quiere que se entienda este sistema de reglas precontractuales, morales, como un simple aditivo normativo a la economía de mercado, que tuviera que imponerse desde afuera a los cálculos de beneficio, que se ensamblan sin un patrón; antes bien están convencidos, como si fuera evidente, de que las actitudes solidarias de trato justo serán adoptadas por todos los implicados porque son ellas las que posibilitan el funcionamiento sin perturbaciones del mecanismo de mercado. Por eso, Hegel ve que la posibilidad de ensamblar intereses egocéntricos a través de la oferta y la demanda está ligada a la condición adicional de que los implicados se respeten mutuamente en su "honor" de ciudadanos económicos y que, en consecuencia, se deban mutuamente ciertas consideraciones y protección económica;[157] y Durkheim cree poder mostrar que

[156] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*; Émile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt, 1977 [versión original: *De la division du travail social*, 1893; trad. esp.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 2001]. Como eslabón de mediación entre estos dos enfoques se pueden considerar seguramente los *Principles of Political Economy* (1848) de John Stuart Mill, que contienen algunos de los elementos rescatados por Hegel y Durkheim respecto de una inserción moral del mercado. Acerca de la influencia de Hegel sobre Durkheim, quien fue subestimado durante mucho tiempo, véase Spiros Gangas, "Social Ethics and Logic. Rethinking Durkheim through Hegel", en *Journal of Classical Sociology*, 7 (2007), n° 3, pp. 315-338.

[157] Véase a este respecto Hans-Christoph Schmidt am Busch, "Anerkennung als Prinzip der Kritischen Theorie", disertación inédita, Goethe-Universität, Frankfurt, 2009, cap. III.4. Acerca de la concepción del mercado desde la "teoría de la justicia" en Hegel, véase también Birger P. Priddat,

todo el sistema de la economía de mercado moderna solo está libre de anomias, es decir que puede funcionar promoviendo la integración, si rigen no solo amplia libertad de oportunidades y retribución de acuerdo al rendimiento, sino que también se proveen actividades laborales "con sentido" para todos.[158]

Si bien las descripciones brindadas por Hegel y Durkheim son muy diferentes, se superponen marcadamente en las perspectivas sobre las que se fundan: el nuevo sistema de la economía de mercado –que es lo que quieren decir en último término ambos pensadores– no puede ser analizado sin una clase de reglas morales no contractuales que lo precedan porque, de otra manera, no estaría en condiciones de cumplir la función que le fue asignada de integrar armónicamente los intereses económicos individuales. En el lenguaje elegido por Hegel la misma idea puede expresarse así: la coordinación que asume el mercado de los cálculos de beneficio solo individuales únicamente puede resultar exitosa si los sujetos implicados se han reconocido de antemano no solo jurídicamente como partes contractuales sino también moral o éticamente como miembros de una comunidad cooperante, puesto que sin una conciencia de solidaridad precedente, que obligue a todos a más que tan solo cumplir los contratos acordados, no podría descartarse que se utilicen las oportunidades que ofrecen las actividades del mercado para beneficiarse de modo abusivo, para enriquecerse y para explotar a otros. En relación con el problema de Adam Smith, resulta de esta perspectiva, en primer lugar, que su *Theory of Moral Sentiments* debería entenderse como estadio previo o base de sus análisis de la "mano invisible" del mercado en *The Wealth of Nations*: lo que dice allí acerca de la posibilidad de un aumento del provecho general mediante el intercambio entre sujetos individuales puramente orientados al beneficio,[159] solo puede ser considerado realista y prometedor con la condición de que estos sujetos hayan adoptado de antemano una actitud benévola, de confianza mutua con sus conciudadanos.[160] Pero más

Hegel als Ökonom, Berlín, 1990, cap. 8 (aquí se encuentra también una útil comparación de las concepciones de mercado de Hegel y Smith).

[158] Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, tercer libro, *op. cit.*, resumen, pp. 437-450; también Axel Honneth, "Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung", en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt, 2010, pp. 78-102.

[159] Véase, por ejemplo, el famoso pasaje sobre el "carnicero, cervecero o panadero": Smith, *Untersuchung über Weisen und Ursachen des Reichtums der Völker*, p. 98.

[160] Respecto de este tipo de interpretación, véase Alec. L. Macfie, *The Individual in Society. Papers on Adam Smith*, Londres, 1967, cap. 4; para la investigación actual, véase Steven Darwall, "Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith", en *Philosophy and Public Affairs*, 28 (1999), nº 2, pp. 139-164.

allá de acercar una cierta solución al "problema de Adam Smith", los análisis de Hegel y Durkheim tienden ante todo a plantear de una nueva manera la cuestión de la descripción adecuada del sistema de la economía de mercado, puesto que ambos parten juntos de la sorprendente idea de que una descripción de este tipo quedará inconclusa en tanto no se incluya en ella una cierta clase de reglas de acción no contractuales pero, de todas formas, vinculantes. Ciertamente, ni Hegel ni Durkheim creen que estas normas de reconocimiento extracontractuales tengan que poder ser aplicadas empíricamente siempre y en todo lugar: ambos admiten –el primero en su descripción del "populacho", de la mecanización del trabajo y del enriquecimiento "ostentoso";[161] el segundo, de manera expresa, en su diagnóstico de las "anomias"– que puede haber muchos casos de desvío de las reglas de respeto y de valoración mutuos que se presuponen. Pero en sus descripciones ambos quieren que se entiendan tales acontecimientos como vulneraciones de una conciencia de solidaridad que existía implícitamente; solo si todosobedecen las normas de acción establecidas en aquella, es decir, si el mercado es concebido también como una esfera de libertad social, están dadas, para ellos, todas las condiciones sociales bajo las cuales puede desarrollarse sin impedimentos un orden económico de mercado.

Debería poder verse claramente que el problema así planteado, acerca de qué requisitos institucionales tienen que contarse como parte del sistema económico capitalista, es antepuesto lógicamente al tema tratado por Marx, dado que la pregunta acerca de si el mercado económico es de verdad una relación de coerción y si, por lo tanto, excluye todo forma de libertad individual, solo puede ser contestada aclarando antes cómo se describirá adecuadamente el nuevo sistema económico. Los análisis con los que Hegel y Durkheim habían respondido a la cuestión delineada les sonaba a sus contemporáneos como algo demasiado idealista como para que se los siguiera con seriedad: ¿por qué habría de contener la esfera institucional del mercado intrínsecamente una serie de reglas de acción previas al mercado, basadas en la consideración mutua, si, por cierto, todo el sentido del nuevo orden parecía ser el de aprovechar las orientaciones individuales a la ganancia de todos los implicados? Y ¿no sería engañarse sostener que

[161] Véanse, en el siguiente orden, Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 244, y *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, § 198; *ibid.*, § 195. Lamentablemente tomé conocimiento muy tarde de una profunda investigación de la teoría hegeliana de la economía de mercado, que establece relaciones con la ética económica moderna, de modo que no la pude considerar en el presente estudio: Albena Neschen, *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftlichen Entwürfen*, Hamburgo, 2008.

esta competencia puesta en marcha está desde siempre domesticada o "etificada" por lazos previos de solidaridad entre pares en la cooperación? Hegel y Durkheim, sin duda, hicieron en sus respectivos análisis demasiado poco para aclarar metodológicamente qué estatus tendrían sus afirmaciones sobre los fundamentos morales de la economía de mercado; ninguno –eso se sabe– quería que se entendieran aquellas reglas de acción contractuales como un complemento puramente externo, normativo a las actividades del mercado; ambos, por consiguiente, trataban de evitar afirmaciones del deber, pero, más allá de esa intención común, quedó muy indeterminado cómo habría habido que entender las pretendidas normas morales como componentes de la economía de mercado. Una posibilidad de comprensión de los análisis de ambos autores consiste seguramente en concebirlos como enunciaciones funcionalistas acerca de las condiciones de reproducción de los mercados capitalistas; el constatar que un sistema económico tal está inserto en un compuesto de orientaciones de acción intersubjetivas, justamente no egocéntricas, significaría que su existencia depende de una afluencia de actitudes morales, externas al mercado. Pero, además del hecho de que el requisito puramente funcional de un reglamento o institución no puede explicar su existencia verdadera,[162] también la misma evolución histórica del sistema de mercado parecía contradecir tal análisis funcionalista, puesto que en el transcurso del siglo XIX la economía capitalista se había expandido mucho, evidentemente, con independencia de toda restricción moral y pagando el precio de una pauperización de grandes sectores de la población, sin que su existencia se hubiera visto seriamente amenazada. En este sentido, tanto ponderaciones metodológicas como simples observaciones históricas contradijeron el intento de hacer una interpretación funcionalista de la afirmación de Hegel o Durkheim acerca de la base moral del mercado capitalista; en todo caso, nada justificaba hacer depender la existencia de este nuevo orden económico como tal de las condiciones de las relaciones de solidaridad extracontractuales.

La salida para la dificultad de ubicar correcta y metódicamente las descripciones de ambos teóricos sociales solo la abre la posibilidad de concebirlas dentro de un funcionalismo normativo más exigente; como punto de referencia de tal análisis funcionalista no se puede tomar ya la pura existencia de una esfera institucional, sino únicamente los valores encarnados por ella en cada caso, en la medida en que estos son vistos por los miembros como condición de su disposición a la aprobación. Si se entendieran los análisis de Hegel y Durkheim en este sentido, entonces estarían diciendo que el orden de mercado depende de un encuadre "ético", llevado a cabo mediante normas de acción precontractuales, porque solo bajo ese requisito normativo puede ese orden contar con el acuerdo de todos los implicados; como toda otra esfera social, el mercado también necesita de la aprobación moral de todos los participantes que actúan en él, de modo que no se pueden describir sus condiciones de existencia independientemente de las normas complementarias, que son las que le confieren legitimidad desde la perspectiva de aquellos. Para Hegel, a quien, por supuesto, el lenguaje funcionalista le era ajeno, una visión de este tipo le resulta afín, puesto que en el concepto del "espíritu objetivo" él enlaza todas las instituciones nucleares de la Modernidad a la condición de que sean consideradas como justificadas por los sujetos; para él, el nuevo orden económico puede cumplir con esta condición solo si encarna, además de los reglamentos contractuales, también normas morales que aseguren el honor "burgués" de todos los participantes del mercado.[163]

Durkheim, en último término, no difiere mucho en su argumentación cuando atribuye las patologías de la división del trabajo moderna, mediada por el mercado, a que se vulneran ciertas condiciones de la equidad y de la justicia; también para él, que el nuevo orden sea estable y esté intacto se mide por el hecho de que satisfaga las normas morales que pueden contar con la aprobación general.[164] Por eso, ambos autores deben haber incluido en su concepto del mercado todas las normas de acción éticas precontractuales que permitieran asegurar que su existencia institucional pudiera ser aprobada por todos los implicados.

En el siglo XX no hubo una disposición clara a continuar los análisis de Hegel y Durkheim dentro de este funcionalismo. Poco tiempo después de la revolución rusa de febrero de 1917, un año después de la muerte de Durkheim, la discusión acerca del valor y la falta de valor del orden de mercado se concentró, en un primer momento, en tal grado en la alternativa entre economía de mercado y economía de planificación que casi no se encontraban voces equilibradas o mediadores en ninguna agrupación política; o se desestimaba totalmente la esfera del mercado porque no podía significar para los trabajadores otra cosa que

[162] Véase, por ejemplo Carl Gustav Hempel, "Die Logik funktionaler Analyse", en Bernhard Giesen y Michael Schmid (eds.), *Theorie, Handeln und Geschichte: Erklärungsprobleme in den Sozialwissenschaften*, Hamburgo, 1975, pp. 134-168.

[163] Véase Schmidt am Busch, *"Anerkennung" als Prinzip der Kritsichen Theorie*, cap. III.4; Priddat, *Hegel als Ökonom*, *op. cit.*, cap. 8.

[164] Durkheim elabora su concepto de la "anomia" de la división del trabajo justamente a partir de las condiciones de ausencia de posibilidad de aprobación: Durkheim, *La división del trabajo social*, tercer libro, *op. cit.*, cap. 2.

una relación de coerción o alienación, o se la defendía sin reparos porque a pesar de las oscilaciones coyunturales había llevado a que el producto bruto social, y con él el estándar de vida individual, aumentaran considerablemente. En este conflicto de interpretación tuvo desde un comienzo un papel negativo la ciencia económica, que a comienzos del siglo XX se había propuesto enérgicamente establecerse como una disciplina autónoma y cuyo poder crecía en el mundo académico.[165] En el ínterin se había eliminado todo rastro del antiguo parentesco con las ciencias sociales y la historia, para poder construir el tipo de actor puramente orientado al provecho, cuyas formas de comportamiento se convertirían en punto de referencia artificial de todo el quehacer económico; observado así, aislado de los factores extraeconómicos, del deseo de legitimidad y de la aspiración de justicia de los sujetos, el mercado podía ahora aparecer realmente como una esfera institucional en la que imperaban una uniformidad de los motivos implicados y solo las regularidades de una competencia por la oferta y la demanda.[166] Una ciencia económica que procedía así, que desconocía toda regla de equidad extracontractual y que negaba toda "*moral economy*", en la percepción de la opinión pública le estaba haciendo el juego a los defensores de una economía de mercado desregulada; lo que exigían desde lo político, es decir, el desvanecimiento de las fronteras para la competencia en los mercados, era confirmado oficialmente aquí, en la disciplina correspondiente, al hacer de este comportamiento competitivo entre actores aislados el *a priori* metódico del planteo propio. Por este motivo, en los años que siguieron a la muerte de Durkheim, podía parecer que en el debate acerca de la valoración de la economía de mercado solo había críticos acérrimos y defensores enérgicos; el hecho de que Adam Smith hubiera elaborado con anterioridad a su análisis económico sobre las bondades del intercambio guiado puramente por el interés un tratado sobre la necesidad de la empatía moral, y de que Hegel hubiera insertado el mercado en un marco ético de obligaciones adicionales y que Durkheim hubiera vinculado el contrato económico con la condición de una solidaridad precontractual: todo eso había sido evidentemente olvidado por completo.

Sin embargo, esta impresión es equívoca dado que en el entretiempo se habían constituido en Inglaterra y en Francia movimientos sociales cuya programática tenía por cierto la influencia del economicismo moral de Hegel o Durkheim. En

[165] Véase Gerhard Stavenhagen, *Geschichte der Wirtschaftstheorie*, Gotinga, 1969, cap. IX.

[166] Veáse, por ejemplo, Birger P. Priddat, *Theoriegeschichte der Wirtschaft*, Múnich, 2002, pp. 204-213.

Francia, el ala moderada del sindicalismo se había apoyado muchas veces en el libro de la "división del trabajo" de Durkheim, pues defendía una amplia aplicación de la igualdad de oportunidades con la colaboración política de los consejos obreros y los grupos de oficios;[167] y en Gran Bretaña las ideas de Hegel se habían convertido en un acotamiento ético de la sociedad de mercado de importancia política para el llamado neohegelianismo, cuyo pensamiento influiría más tarde una y otra vez en el partido laborista.[168] Pero más eficazmente que estos movimientos esporádicos fueron algunas personalidades investigadoras singulares las que rescataron para el siglo XX las ideas de Hegel y Durkheim, acuñadas en el siglo anterior; en su intento de oponerse a la corriente imperante de la economía, se apoyaron en reflexiones similares a las de aquellos dos pensadores, aun cuando no tuvieran claramente presente el parentesco intelectual con aquellas. Entre los muchos autores que elaboraron a mediados del siglo XX contrapropuestas a la teoría económica imperante se destacan dos estudiosos, que trabajaron con gran originalidad y cuidado: el primero es Karl Polanyi, el economista teórico de origen húngaro al que debemos la obra, ahora clásica, *The Great Transformation*;[169] el segundo es Talcott Parsons, cuyos aportes al fundamento moral del mercado hoy han sido casi totalmente olvidados.[170] A pesar de que ambos investigadores son representantes de la misma clase de funcionalismo normativo y, por eso, pueden encolumnarse con Hegel y Durkheim, proceden de manera muy diferente en su nueva descripción del sistema de mercado capitalista: mientras que Polanyi, con su concepto de "mercado inserto" quiere aportar directamente un criterio para evaluar normativamente el orden económico moderno, Parsons, en su teoría sistémica, procede de manera más indirecta y sutil al querer demostrar que este orden económico tiene una dependencia fáctica de los reglamentos normativos. No obstante, puede entenderse que las obras de ambos, por cierto, quieren vincular el éxito de las transacciones de mercado al requisito de una serie de mecanismos de protección institucionales que tienen por objetivo asegurar su justificabilidad moral frente a todos los implicados.

[167] Véase para este complejo temático Jean-Claude Filloux, *Durkheim et le socialisme*, Ginebra, 1977.

[168] Respecto del neohegelianismo británico en la política social inglesa, véase Andrew Vincent y Raymond Plant, *Philosophy, Politics, Citizenship: the Life and Thought of the British Idealists*, Oxford, 1984.

[169] Polanyi, *The Great Transformation*, *op. cit.*; véase, además, la colección de artículos de Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt, 1979. Acerca de la persona y la obra de Polanyi, véase Kari Polanyi-Levitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal/Nueva York, 1990.

[170] Véase la formidable reconstrucción de Jens Beckert, *Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz*, Frankfurt/Nueva York, 1997, cap. 3.

Polanyi intenta mostrar por una vía histórica que en las sociedades capitalistas necesariamente surgen trastornos del mundo de la vida, y con ello sentimientos colectivos de malestar, cuando los distintos mercados que se ensamblan unos en otros pierden toda reglamentación normativo-política. Si en los comienzos de la industrialización aún subsistían en Europa leyes y acuerdos éticos que en la época anterior habían protegido del empobrecimiento y la explotación a la parte dependiente de la población, con la paulatina desregulación de los mercados impulsada por el Estado se inicia un proceso que empieza a destruir las peculiares normas de acción del mundo de la vida: donde antes había amplia seguridad de estatus y cundía la percepción de verse incluido en cada vez más capas sociales, empiezan ahora a ganar terreno sentimientos de desarraigo y de estar a la deriva.[171] Para no correr el riesgo de cubrir solo una determinada fase de acumulación de capital particularmente exacerbada en el siglo XIX, Polanyi se esfuerza por encontrar en el nivel sistemático de sus estudios causas estructurales para la conexión inmanente entre desregulación y convulsión social. Como es sabido, se apoya en la tesis de que solo habría que introducir determinados bienes en el mercado económico bajo los controles más estrictos, porque de otro modo podrían acarrear consecuencias graves en el entorno social: así, desde su punto de vista, el establecimiento de un mercado laboral no reglamentado causa una erosión y una vulneración de las facultades de la personalidad individual; si el dinero es librado a una competencia irrestricta de oferta y demanda, ello acarrea especulaciones financieras que el Estado ya no puede controlar; y, si finalmente la tierra se convierte en mercancía en disputa en mercados desregulados, las consecuencias directas son la sobreexplotación de la naturaleza y los daños al medio ambiente.[172] A partir de estas reflexiones, que se proponen fundamentar nada menos que una doctrina de las fronteras inamovibles de la mercantilización capitalista, Polanyi desarrolla su famosa tesis de los "contramovimientos", que vuelven siempre en nuestras sociedades: tan pronto se consolida en el mundo de la vida social la impresión de que la comercialización sin restricciones del trabajo, el dinero o la tierra tiene consecuencias desastrosas, se hacen oír voces políticas que pugnan por medidas categóricas que pongan límites a los mercados correspondientes.[173] No es difícil ver que con esta afirmación histórico-sociológica Polanyi presenta una especie de demostración empírica de la tesis de la anomia: si el mercado capitalista es despojado de los apoyos precontractuales que posee en la forma de normas de solidaridad compartidas, es decir, si se ha vuelto "anómico" como lo entiende Durkheim, el descontento resultante de la población, según lo entiende Polanyi, se expresará forzosamente en contramovimientos sociales que exigirán que el Estado brinde asistencia moral.

[171] Polanyi, *The Great Transformation*, *op. cit.*, pp. 113-146, caps. 7 y 8.

[172] *Ibid.*, pp. 102-112, cap. 6.

[173] *Ibid.*, pp. 206 y ss.; con la tesis acerca de un "movimiento doble", inherente al capitalismo, Polanyi se opone indirectamente a aquellas concepciones que parten de la base de que en las sociedades capitalistas existe una temporalidad monolineal. Véase, por ejemplo, William H. Sewell, Jr., "The Temporalities of Capitalism", en *Socio-Economic Review*, 6 (2008), pp. 517-597.

Polanyi, al igual que Hegel o Durkheim, funda sus análisis históricos de la sociedad de mercado en un funcionalismo ampliado en lo normativo; para él, el fracaso del mercado capitalista no se mide en la ineficiencia económica o en las crisis periódicas sino en la sustracción de legitimidad por parte de una población que tiene un derecho fundamentado a la seguridad de la vida y al reconocimiento social. No obstante, en su condena de la economía de mercado "desinsertada", Polanyi saca conclusiones morales mucho más radicales que sus dos precursores teóricos; dado que considera los mercados económicos como formaciones sociales que pueden ser cerrados, canalizados o conformados políticamente a voluntad, Polanyi parte de la posibilidad de que puedan ser subordinados a "una sociedad democrática".[174] Los medios decisivos para lograr tal subordinación los constituyen para Polanyi las medidas estatales en virtud de las cuales se les quitan al mercado los factores trabajo, dinero y tierra; en vez de dejar librados los precios de ellos a una competencia sin restricciones por la oferta y la demanda, serán determinados políticamente en el interés de los implicados de acuerdo con negociaciones democráticas.[175] De esta manera, las reflexiones de Hegel y Durkheim para acotar el mercado capitalista se convirtieron furtivamente con Polanyi en un programa socialista de mercado; si alguna vez hubo una disposición a considerar legítimas las transacciones de mercado en tanto pudieran contar hipotéticamente con la aprobación general, entonces estas conclusiones no estaban demasiado alejadas.

Talcott Parsons, en cambio, en su tratamiento de la esfera del mercado capitalista es mucho más circunspecto y, si se quiere, más armónico con el sistema; que pueda ser contado junto con los autores mencionados hasta ahora solo resulta del hecho que él también considera posible la integración social del sistema económico moderno solo bajo la condición de la consideración institucional de imperativos extraeconómicos, morales.[176] Como Polanyi, Parsons ve un límite

[174] Polanyi, *The Great Transformation*, *op. cit.*, p. 311.

[175] *Ibid.*, pp. 332 y ss.

[176] Véase a continuación, entre otros, Beckert, *Grenzen des Marktes*, especialmente cap. 3.3.

para el intercambio mercantil guiado solo por el interés, ante todo, en el hecho de que la fuerza de trabajo humana no puede ser desacoplada a voluntad de sus portadores, los sujetos del trabajo; en este sentido, para él, como también para el historiador de la economía, la integración de los trabajadores en el mercado laboral es uno de los problemas centrales cuyas posibilidades de solución el sistema capitalista debe demostrar. A diferencia de Polanyi, Parsons cree que, no obstante, la macroeconomía no fracasará con este desafío y que, por consiguiente, no debe retirar el trabajo de la transacción de mercancías, sino que, por el contrario, ya ha desarrollado mecanismos institucionales para dominar el conflicto en ciernes; todas las ideas de una economía moral del capitalismo que debemos a Parsons se encuentran en el nivel del análisis de instituciones de la sociedad de mercado que reducen el conflicto.

Son dos los complejos institucionales en los sistemas económicos existentes en Occidente los que Parsons considera especialmente apropiados para resolver el problema virulento de la integración de los trabajadores en los procesos de mercado; ambos mecanismos tienen, desde su perspectiva, la tarea de salvar la distancia normativa que existe entre los valores afectivos del mundo de la vida social, por un lado, y los principios relacionados al rendimiento de la esfera laboral, por el otro.[177] La primera de estas medidas institucionales la ve Parsons, que aquí sigue completamente la tradición de Durkheim, en el contrato de trabajo, al que siempre piensa provisto de un componente precontractual, en cierta medida moral; más allá de la dimensión puramente instrumental que existe en el cumplimiento de un prestación acordada mutuamente, todo contrato de trabajo, de acuerdo con ello, debe contener de manera no expresa el elemento normativo de estar sujetos a obligaciones que provienen del sistema de valores aceptado generalmente por la sociedad.[178] De este segundo componente implícito resulta, para Parsons, que el trabajador no solo tiene derecho a un reconocimiento simbólico en la empresa sino que puede contar en ella de manera duradera con una actividad laboral respetable, que sea "*worth-while*";[179] e, inversamente, de los componentes morales del contrato laboral se deriva para la empresa la expectativa legítima de poder contar con lealtad y responsabilidad por parte de los empleados. Por lo tanto, el contrato de trabajo, según lo ve Parsons,

[177] Véase Talcott Parsons, *The Marshall Lectures* (1953), Research reports from the Department of Sociology, Uppsala University, 1986, nº 4 (debo el conocimiento de estas clases al estudio de Jens Beckert).

[178] *Ibid.*, p. 105.

[179] *Ibid.*, p. 110.

ofrece más de lo que dice su letra; al cerrarlo, ambas partes se comprometen a seguir normas de acción morales que establecen fuera del mercado qué es lo que quiere decir tratarse con equidad y justicia.

El segundo complejo institucional que apunta a salvar el desequilibrio que existe con la moral del mundo de la vida dentro de la esfera económica capitalista Parsons lo identifica en lo que él llama "rol profesional".[180] Está convencido de que en nuestras sociedades existe un eslabón de mediación entre la cotidianidad familiar y la economía de mercado, que prepara al individuo a orientar su actuar según los imperativos del rendimiento económico; en el transcurso de este proceso de formación, que comienza en la niñez y solo termina con la capacitación profesional, todo sujeto (masculino) aprende a apropiarse intrínsecamente de los valores de rendimiento que luego regirán en el mundo laboral. Por consiguiente, según Parsons, ningún trabajador entra en la esfera económica del mercado de manera éticamente indiferente o con rechazo; antes bien está tan marcado previamente por la socialización que solo puede obtener satisfacción psíquica y autoestima cumpliendo sus obligaciones profesionales.[181] A la inversa, esta observancia del deber individual demanda de los empresarios que hagan todo lo que sea compatible con su situación económica para satisfacer, por su parte, las expectativas que los trabajadores tienen puestas en ellos; si seguimos a Parsons, esto incluye no solo el brindar un puesto de trabajo seguro, protección en caso de enfermedad y una actividad satisfactoria, sino también la garantía de un ingreso familiar estable.[182]

Después de lo dicho anteriormente, no es difícil ver que Parsons intenta encontrar en el contrato de trabajo y en el rol profesional dos instituciones del sistema económico existente que aporten algo parecido a aquello que también Hegel o Durkheim suponen necesario para la integración social del sistema de mercado: para asegurar que todos los implicados puedan considerar éticamente justificado el intercambio que tiene lugar allí entre actores guiados por el interés, es necesario un anclaje adicional de normas de acción que prescriban un tratamiento con equidad y buena disposición de la otra parte. Parsons, en realidad, no establece esta conexión con la necesidad de legitimación general del

[180] Véase, por ejemplo, Parsons, "Über den Zusammenhang von Charakter und Gesellschaft", *op. cit.*, especialmente pp. 258-262.

[181] Véase la instructiva monografía de Talcott Parsons, "Die Motivierung wirtschaftlichen Handelns", en *Beiträge zur soziologischen Theorie*, *op. cit.*, pp. 136-159 [versión original: "The Motivation of Economic Activities", en *Essays in Sociological Theory*, *op. cit.*].

[182] Beckert, *Grenzen des Marktes*, *op. cit.*, p. 251.

sistema de mercado, sino que la describe en conceptos teóricos sistémicos como un problema de adaptación entre dos esferas de acción no acordadas normativamente; pero también en Parsons vale que el orden económico capitalista solo puede reproducirse sin resistencia silenciosa o expresa si al mismo tiempo y en todo momento logra cumplir con los imperativos extraeconómicos, morales.

La tradición de una eticidad de la sociedad de mercado, que comienza en el siglo XIX con pensadores como Hegel y Durkheim, también después de la época de los grandes esbozos de Polanyi y Parsons está lejos de haberse extinguido; en el siglo XX, una y otra vez, aparecen autores que objetan la idea del mercado fabricada por la teoría económica imperante, haciendo notar su dependencia de acuerdos preexistentes acerca de forma y extensión, de la conformación social y la limitación de los procesos de intercambio. Unos, como por ejemplo Amitai Etzioni, se apoyan en conocimientos de la sociología de las organizaciones, para mostrar con su ayuda que las decisiones en el mercado son económicamente más racionales cuanto más intensamente se toman desde una perspectiva de responsabilidad social; en la misma línea que estos enfoques se encuentran ideas como la de la "*encapsulated competition*", de la competencia "encapsulada", según la cual no solo la aceptación general sino también la eficiencia económica de la competencia mediada por el mercado aumentan en la medida en que la competencia está limitada previamente por reglas de acción moral de distinto grado de coercitividad.[183] Por otra parte, otros representantes de esta tradición crítica del capitalismo, como por ejemplo el economista Fred Hirsch, utilizan los medios de la teoría económica moderna misma para demostrar que el mercado necesita la domesticación moral del interés individual en el puro provecho propio; en el contexto de estos enfoques se desarrolló, por ejemplo, la idea de restringir el acceso a bienes intrínsecamente escasos y, por ende, determinantes del estatus, a través de aumentos drásticos de los impuestos y limitaciones a los ingresos, de modo que la competencia por ellos cediera y, de este modo, se atenuaran las inclinaciones competitivas egocéntricas.[184] Sea cual fuere la estructura de las propuestas de solución individualmente, ya sea que, con Etzioni, aborden positivamente la revitalización de las responsabilidades comunitarias o, con Hirsch, negativamente la acción terapéutica moral de la

183 Amitai Etzioni, *The Moral Dimension. Towards a New Economics*, Nueva York, 1988, especialmente cap. 12.

184 Fred Hirsch, *Social Limits to Growth*, Cambridge, Mass., 1976, especialmente caps. 12 y 13.

nivelación de los ingresos, todos estos acercamientos dejan en claro que tampoco se han agotado hoy las fuentes de un economicismo moral.

Por supuesto, la multiplicidad de las terapias desarrolladas desde Hegel pasando por Durkheim hasta la actualidad, permiten reconocer que, en cuanto al contenido, no se puede poner bajo un común denominador la tradición de un funcionalismo normativo del mercado, presentada aquí solo como bosquejo: los distintos modelos pueden coincidir en las decisiones previas teóricas de no querer analizar los procesos del mercado sin un marco de obligaciones de acción comunicativas necesarias para ellos, pero en las ideas acerca de en qué consisten realmente estas normas externas o previas al mercado presentan diferencias considerables. Mientras que Hegel pone todas sus expectativas en la anterioridad de una valoración mutua por los empresarios socializados en corporaciones y Durkheim, en cierto modo continuándolo, se refiere al efecto moralizante de una negociación discursiva de arreglos sociales por los grupos profesionales,[185] ya no se encuentran en Polanyi y Parsons estas expectativas puestas en el rol civilizador de los grupos intermediarios y en las corporaciones; aquel, antes bien, supedita la posibilidad de acotar el mercado, mediante un contrato social, a restricciones profundas de su mecanismo formador de precios; este último tiene una confianza plena en que las medidas institucionales dentro del mercado de trabajo pueden garantizar una implementación satisfactoria de los valores superiores de la justicia y la equidad. En Etzioni y Hirsch, finalmente, se ha disipado casi totalmente la expectativa de que se encuentren dentro de la economía de mercado misma las fuerzas opositoras sociales o institucionales de su inserción moral; ambos trasladan los procesos de acotación delineados por ellos a un futuro cercano –ya sea el de un fortalecimiento de las obligaciones comunitarias, o el de un recorte de ingresos negociado por la sociedad– pero no en la realidad social de los procesos de mercado existentes.

Con este resumen provisorio, impreciso aún, hemos llegado a un punto en el que podemos extraer conclusiones sistemáticas, sólidas, a partir de la historia de la teoría descrita, que podrán ser aplicadas, a continuación, a la problemática planteada por Marx. A pesar de que los autores mencionados difieren mucho en sus supuestos básicos teóricos y, además, pertenecen a entornos culturales y políticos distintos, coinciden todos ellos en la idea de que el mercado económico no puede ser considerado aislado del horizonte de valores de la sociedad democrática liberal que lo rodea; antes bien, los procesos de intercambio eco-

185 Véase específicamente Beckert, *Grenzen des Marktes*, pp. 186-188.

nómico en los cuales los oferentes que actúan estratégicamente se encuentran en una competencia por la oferta y la demanda, también quedan insertos en este marco de normas y valores anteriores al mercado cuando los vulnera o se desvían de ellos, porque bajo estas condiciones desaparece la disponibilidad de los sujetos a participar activamente en los procesos correspondientes. Entre las condiciones de competencia en el mercado y las normas de acción armonizadas en el mundo de la vida existe una conexión intrínseca, en tanto aquellas solo pueden ser consideradas legítimas y justificadas bajo la condición de que den cuenta de sus conformaciones. Independientemente de si tales problemas de motivación se miden en conceptos de eficiencia económica o de legitimación normativa, resulta de esta conexión, primero, que para poder estar en condiciones de satisfacer la función de coordinación de la acción económica que les fue asignada, los distintos mercados deben poder reproducir en sí mismos, en algún grado, las reglas de acción que valen fuera de ellos; si este reflejo interno de las normas imperantes, aceptadas, cesa, entonces habrá que esperar consecuentemente no solo una distorsión del mecanismo de mercado sino una quita de legitimidad, silenciosa o articulada públicamente, por parte de la población. Como un resumen provisorio, un funcionalismo normativo de este tipo dice, entonces, que la esfera institucional del mercado justamente no debe ser concebida como un "sistema sin normas"; si, por otra parte, se procede de esta manera y se considera a esta esfera como suficientemente legitimada en la medida en que satisfaga solo las condiciones aceptadas jurídicamente de la libertad negativa para decisiones estratégicas, entonces se pierde totalmente de vista en qué medida su aceptación está vinculada a la satisfacción de normas y valores anteriores al mercado.[186]

Sin embargo, esta descripción normativa del mercado no nos dice nada sobre los valores que deben limitar los respectivos procesos de intercambio y de qué manera se debe hacer esto. Ya para la primera pregunta, aquella acerca de los valores limitadores del mercado, los autores que tratamos ofrecen respuestas muy diferentes: para identificar el umbral normativo más allá del cual la desregulación de los mercados necesariamente genera contramovimientos sociales, Polanyi se basa en suposiciones muy imprecisas acerca de los requisitos invariantes de un mundo de la vida social que debe a sus miembros seguridad de estatus y valoración social; de Parsons obtenemos la información más definida, por cierto, pero empíricamente más abierta, de que para establecer su arraigo motivacional en el sistema de la personalidad el mercado laboral debe dar cuenta de normas y valores generalizados que fueron internalizados durante la socialización familiar. Solo Hegel y Durkheim, en consonancia, señalan respuestas que carecen de tales imprecisiones y vaguedades porque, en principio, se mueven en un nivel más formal; ambos están convencidos de que la competencia institucionalizada por el mercado debe poder ser nuevamente entendida, por los implicados mismos, desde la perspectiva de la cooperación común, para que pueda valer ante sus ojos como verdaderamente comprensible y legítima. Aquí, no son valores determinados, fijados antropológica o empíricamente, los que cumplen el rol de condiciones limitantes, sino aquellas normas que permiten en cada caso comprender que las relaciones competitivas, establecidas con el propósito de aumentar la eficiencia económica, son beneficiosas para todos los participantes. Traducido a la terminología que hemos usado hasta aquí, esto significa que el permiso, constitutivo para el mercado, de que los individuos se orienten según su provecho debe poder ser entendido por los implicados como un medio adecuado para realizar complementariamente sus propios objetivos; la libertad negativa o contractual, cuya institucionalización posibilita la dinámica de la economía capitalista, encuentra siempre su límite en que no traspasa aquel umbral detrás del cual no les es posible ya a los actores concebirla como una conformación de su libertad social. En este sentido, Hegel y Durkheim, a diferencia de los demás representantes de la tradición delineada aquí, vinculan la existencia de la economía de mercado con el requisito de la realización de una libertad de mayor nivel, no ya simplemente negativa; la legalidad propia del mercado no encontrará sus límites en los imperativos del mundo de la vida o en los valores de subsistemas vecinos, sino en la promesa, que constituye toda su legitimidad, de contribuir a una complementación de las intenciones de acción individuales mediante procesos de intercambio.

Como lo pone de manifiesto esta aclaración, Hegel y Durkheim supeditan la demanda normativa de realización de la libertad a la esfera institucional del mercado; lo que para ellos hace aparecer el intercambio mediado por el mercado como algo legítimo y comprensible para los implicados no es el permiso para seguir de manera egocéntrica los propios intereses, sino el que solo al articularse las orientaciones individuales hacia el provecho, la libertad de uno se convierte de manera especial en condición para la libertad del otro. Por eso, para decirlo de manera exagerada, ambos pensadores ligan los procesos de mercado a la condición normativa de que se reproduzca institucionalmente, en la medida de lo posible,

[186] Estas observaciones aluden, por supuesto, al intento de Habermas de analizar los procesos dentro de la esfera del mercado bajo aquella suposición, con ayuda del concepto sistémico, de que aquí las orientaciones y los valores normativos no son necesarios para la coordinación de la acción (véase Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, tomo 2, cap. VI.2)

esta demanda básica de libertad social, para así mantenerla viva en la conciencia de los implicados; solo cuando la competencia económica por la oferta y la demanda está organizada de manera tal que puede ser comprendida por los actores como un sistema de obligaciones de rol complementarias, tiene para Hegel calidad ética, y carece de anomias para Durkheim. Dicho en conceptos del reconocimiento, esto significa que los actores económicos deben haberse reconocido como miembros de una comunidad cooperativa antes de otorgarse mutuamente el derecho de maximizar su provecho en el mercado; y la extensión de estas libertades negativas debe medirse por el grado de compatibilidad que tengan con los requisitos de aquel reconocimiento previo.

El criterio inmanente, pero no obstante bien formal, del que disponen así ambos pensadores para la evaluación normativa del acontecer de mercado les brinda al mismo tiempo el medio para dar una respuesta productiva a la segunda de las dos preguntas planteadas anteriormente. Frente al problema de cómo se pueda pensar que está arraigada ya de antemano dentro de la economía de mercado la conciencia condicionante de la cooperación común, Hegel y Durkheim no dirigen su mirada tanto a los complejos institucionales estables o a contramovimientos sanadores que retornan permanentemente; se preguntan, en cambio, de manera casi procedimental, qué mecanismos de la constitución de la conciencia podrían resultar adecuados para mover a los implicados a que transgredan sus estrategias de acción puramente orientadas al provecho. El pensamiento básico que guía a ambos pensadores es que los intereses de los participantes en el mercado no están fijados de una vez y para siempre, contra lo que plantea la doctrina oficial; los actores en los distintos mercados, por supuesto, se ven instados a optimizar su propio provecho, pero pueden seguir tales estrategias con una consideración mayor o menor por la suerte de los demás participantes; en este punto ciego de la teoría económica, de la plasticidad de la fijación de los intereses individuales,[187] Hegel y Durkheim tratan de irrumpir buscando mecanismos ya dados que podrían influir el proceso de la definición de intereses a favor de una consideración de responsabilidades cooperativas. No es casualidad que ambos hagan este hallazgo en el mismo nivel del proceso social, justamente en el lugar donde los grupos constituidos por afinidades profesionales se deben

[187] Para entender esto, véase Albert O. Hirschman, "Wider die 'Ökonomie' der Grundbegriffe. Drei einfache Möglichkeiten, einige ökonomische Grundbegriffe komplizierter zu fassen", en *Entwicklung, Markt, Moral*, *op. cit.*, pp. 226-243, especialmente 227-231 [versión original: "Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse", en *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 37, nº 8, mayo de 1984, pp. 11-28].

poner a regular las relaciones económicas; tan pronto como esas comunidades –en esto Hegel no piensa distinto a Durkheim– caen bajo la presión de tener que ponerse de acuerdo acerca de la conformación de las transacciones del mercado, llegarán a considerar más los principios de cooperación fundamentales en el establecimiento de sus intereses solo debido a las generalizaciones y la adopción de perspectivas que son necesarias para la negociación. En consecuencia, tanto las corporaciones de Hegel como los grupos profesionales de Durkheim tenían siempre, en el nivel más abstracto de los mecanismos de la conformación de la conciencia, la tarea de recordarles a sus miembros las obligaciones de solidaridad que preceden al mercado mediante una disolución discursiva de regularidades aparentes y, en lo posible, de vincularlos a ellas. Si generalizamos más la conexión entre el pensamiento de estos autores, se puede extraer la idea de que dentro de la economía de mercado se encuentran puntos de apoyo de su acotación moral en los lugares en los que se han constituido grupos o corporaciones cuyo propósito implica tener consideración respecto de los asuntos de los demás participantes del mercado; y cuanto más se arraiguen este tipo de mecanismos discursivos acerca de la adopción de una perspectiva tal en las transacciones de mercado, tanto mayor debería ser la posibilidad de mantener despierta una conciencia cooperativa de responsabilidades que se complementan.[188]

Sin embargo, sobre todo Durkheim no se contenta con confiar en los efectos formadores de conciencia de los grupos profesionales sociales, si se trata de las posibilidades de una institucionalización de los principios de solidaridad precontractuales dentro del sistema de mercado. Es más consciente que Hegel de que las reglas oficiales de este sistema, es decir, no adaptadas aún moralmente, permitirían concentrar suficiente riqueza en las manos de un actor privado para poder imponer contratos a gusto; por eso, Durkheim prevé para su época una

[188] Sugerencias que se orientan a tales conclusiones las presentan Jens Beckert (*Grenzen des Marktes*, *op. cit.*, cap. 6) y Amitai Etzioni (*The Moral Dimensión*, *op. cit.*, parte III). En la tradición de la economía nacional clásica se encuentran sugerencias de este tipo también en John Stuart Mill, quien en su obra mencionada anteriormente, *Principles of Political Economy*, les asigna a las corporaciones un lugar sistemático en las transacciones capitalistas de mercado: a través de estas asociaciones se realizan "los mejores objetivos del espíritu democrático" en el mercado, porque contribuyen a eliminar en la sociedad la diferencia entre una "parte que trabaja y una que no hace nada" y a fundamentar todas las diferencias de estatus en los "méritos y esfuerzos personales" (*ibid.*, tomo 2, p. 450). Acerca de estos elementos "morales" de la economía de John Stuart Mill, véase también Peter Ulrich y Michael S. Aßländer (eds.), *John Stuart Mill: Der vergessene politische Ökonom und Philosoph*, Berna, 2006. Véase, además, acerca del rol de los gremios y corporaciones en la teoría política de la Modernidad, Anthony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Cambridge, 1984.

serie de reformas jurídicas destinadas a adaptar las normas jurídicas existentes de las transacciones de mercado a la conciencia, pensada como preexistente, de las dependencias y obligaciones recíprocas. Nuevamente: expresado en el lenguaje del reconocimiento social, esto significa que la extensión de las libertades negativas, sancionadas jurídicamente en el mercado, debe ser reducida considerablemente para poder dar cuenta de los requerimientos de un reconocimiento mutuo entre las partes que cooperan. Una condición esencial para tal relación de reconocimiento en el sistema del intercambio mediado por el mercado la ve Durkheim, como dijimos antes, en la realización de una igualdad completa de oportunidades, puesto que solo si cada participante en el mercado tuviera la oportunidad de descubrir y desarrollar sus capacidades verdaderas, y, para ello, de encontrar la actividad laboral correspondiente en el mercado laboral, y, además, de cerrar el contrato necesario sin coerción interna o externa, podría concebirse como un igual entre iguales en la organización social de la división del trabajo.[189] Por eso, en el catálogo de reformas jurídicas que Durkheim consideraba para que se impusiera tal igualdad de oportunidades, tienen un papel esencial, además de los propósitos político-educativos, medidas para impedir el enriquecimiento ilegítimo; en este contexto incluso a veces no deja de exigir una restricción radical del derecho a la herencia, dado que una causa esencial de las asimetrías de poder en la relación contractual la constituye necesariamente el ingreso que no se basa en el rendimiento.[190]

Pero no son estas propuestas reformadoras de Durkheim las que interesan en particular aquí, aunque se deban en gran medida a las circunstancias imperantes en aquella época; aquí importa antes bien solo el pensamiento dominante escondido detrás de aquellas, porque permite volver a la problemática del mercado capitalista tratada por Marx. Como Hegel, Durkheim está convencido de que la esfera del mercado solo puede ser comprendida como una relación ética, que garantiza la libertad si se la logra describir como un sistema de actividades económicas basado en relaciones de solidaridad anteriores al mercado y que vuelve a ellas; para este propósito ambos deben elaborar en la actividad del mercado los mecanismos que posibilitan influir a los participantes individuales para que tengan en cuenta, en el establecimiento de sus intereses, los asuntos de otros actores y, así, para que observen los principios de cooperación subyacentes; en corporaciones profesionales que deben estar conformadas según la imagen de las antiguas cooperaciones o de los gremios medievales, los autores creen haber encontrado tal mecanismo, porque el asesoramiento dentro de los grupos, y las negociaciones entre ellos, fuerzan una adopción mutua de una perspectiva que permite reconocer en el otro más bien una parte en la cooperación que un competidor. Pero Durkheim no se da por satisfecho con la constatación de tales mecanismos discursivos, porque ve que mediante distribuciones desiguales, anteriores al mercado, de la riqueza económica pueden surgir contratos injustos, impuestos; por eso pone la atención en reformas jurídicas que restrinjan las libertades contractuales de tal manera que este tipo de asimetrías no se reflejen en la coordinación conjunta de la división del trabajo social. Así hemos llegado al punto en el sistema de la acción mercantil en el que comienza la crítica sustancial que Marx le ha hecho al capitalismo. En la tradición que se remonta a Marx, que junto con el economicismo moral de Hegel y Durkheim constituye la segunda alternativa a la ideología de mercado imperante, se refuta toda posibilidad de una inserción "ética" del mercado porque este no le permite a una gran parte de la población ni siquiera el ejercicio de la prometida libertad negativa.

Si dejamos de lado las comprensiones diversas y valiosas que le debemos al análisis marxista acerca de cómo los imperativos de lucro del capitalismo tienden a la desvinculación, son ante todo dos las circunstancias alrededor de las cuales gira su discusión del mercado del trabajo. Por un lado, Marx duda de que los participantes del mercado que no poseen otra mercancía que la de su fuerza de trabajo puedan alcanzar jamás la situación de partes contractuales con iguales derechos, cuya aprobación de las condiciones que se negocian debería poder considerarse, de manera correspondiente, como voluntaria; él, en cambio, está convencido de que los dueños de los medios de producción, los capitalistas, debido a su posición monopólica, disponen siempre de suficientes medios de poder como para dictarles las condiciones de su contrato de trabajo a los obreros o a los que producen.[191] Por otro lado, Marx parte de la base de que ni el salario más elevado podrá compensar jamás la prestación laboral real de los trabajadores dependientes, porque esta representa la única fuente de la creación de valor económico; todos los debates acerca del precio justo o equitativo de la fuerza de trabajo le parecen, entonces, pura propaganda tendiente a encubrir la circunstancia más profunda de la explotación capitalista.[192] Esta segunda objeción, la afirmación de

[189] Durkheim, *La división del trabajo social*, *op. cit.*, tercer libro, cap. 2.
[190] Véase especialmente Beckert, *Grenzen des Marktes*, *op. cit.*, p. 182.

[191] Véase Marx, "Das Kapital. Erster Band", *op. cit.*, pp. 181-191.
[192] Karl Marx, "Kritik des Gothaer Programms" (1875), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, tomo 19, Berlín, 1969, pp. 13-32.

que en el capitalismo hay una necesidad inherente de explotación del trabajo "productivo", actualmente es puesta en duda incluso por los marxistas; no solo se consideran hoy sus premisas teóricas acerca del valor del trabajo como altamente cuestionables porque no se ve cómo Marx llega a las escalas de comparación necesarias para su argumento,[193] sino que también es completamente enigmático por qué los trabajos de servicios, de administración e intelectuales no habrían de cumplir también una función en la creación de valor económico.[194] Con el trasfondo de estas objeciones, sin embargo, la enunciación según la cual toda ocupación en empresas capitalistas necesariamente contiene la "explotación" de la propia fuerza de trabajo se vuelve una tesis puramente empírica; su contenido de verdad se mide por la cuestión, que no puede decidirse de antemano, acerca de si la parte que no vuelve a invertirse de los beneficios de una empresa deba ser redirigida a los trabajadores y los empleados y siguiendo qué escala se debería hacer.

Si dejamos de lado esta segunda objeción que Marx dirigió esencialmente al sistema de la economía de mercado capitalista, nos quedamos con la segunda afirmación de peso: un sistema tal no le permite a la mayor parte de la población siquiera hacer el solo uso de las libertades negativas de la participación en el mercado.[195] En este argumento se mezclan, como no es difícil ver, ponderaciones categoriales y empíricas, que no pueden ser separadas tan fácilmente. Se toca el costado categorial de la cuestión cuando se trata de establecer qué condición puede ser suficiente para el ejercicio de la libertad contractual. Porque para asegurar esta libertad entra en juego la condición de poder rechazar un contrato dado, Marx concluye, a partir de la falta de alternativas, para los asalariados, de poder asegurar su supervivencia de otro modo que la venta de su fuerza de trabajo, que carecen realmente de libertad: no pueden hacer uso incluso de la libertad elemental del sistema de mercado capitalista de tener el derecho a cerrar contratos según el propio parecer, porque al tener que asegurar su supervivencia no cuentan con la posibilidad del rechazo. Sin embargo, la reflexión con la que Durkheim quiso fundamentar por qué en las economías de

[193] Véase, como ejemplo, Cornelius Castoriadis, "Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns", en Catoriadis, *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt, 1981, pp. 221-276.

[194] Véanse las objeciones clásicas de Joan Robinson, *Kleine Schriften zur Ökonomie*, Frankfurt, 1968, pp. 67-78.

[195] Reformulaciones actuales de esta tesis se encuentran en Samuel Bowles, "What Markets Can and Cannot Do", en *Challenge*, julio/agosto de 1991, pp. 11-16; Gerald A. Cohen, "The Estructure of Proletarian Unfreedom", en *Philosophy and Public Affairs*, 12 (1983), pp. 3-33.

mercado es necesario un acercamiento precontractual a las circunstancias económicas de vida procuraba, de hecho, dar cuenta de esa circunstancia de lo estructuralmente impositivo de los contratos, debido a la falta de alternativas económicas: "Si una clase de la sociedad está obligada, para vivir, a hacer aceptar a cualquier precio sus servicios, mientras que la otra puede pasarse sin ellos, gracias a los recursos de que dispone, y que, por consiguiente, no son debidos necesariamente a alguna superioridad social, la segunda impone injustamente la ley a la primera. Dicho de otra manera, no puede haber ricos y pobres de nacimiento sin que haya contratos injustos".[196] Ni Marx podría haber formulado de manera más firme que los contratos de trabajo aceptados bajo la presión de la supervivencia no pueden valer como acuerdos que cumplan con el criterio de la aprobación voluntaria y, con ello, de la libertad negativa; la diferencia es solo que Marx considera que tales condiciones coercitivas son inevitables dentro del sistema del mercado, mientras que Durkheim, por el contrario, está convencido de que las condiciones contractuales libres de coerción son, en principio, institucionalizables en las mismas circunstancias. Con ello, la cuestión que se discute aquí vuelve a adquirir rasgos empíricos; si es posible dentro de las economías de mercado capitalistas establecer las condiciones sociales de libertad general de contrato no es algo que se pueda decidir de antemano, sino que necesita ser revisado en un proceso de reformas implementadas con ese propósito.

Si además agregamos a este resultado que en la actualidad no se reconocen alternativas practicables al medio de control económico del mercado, entonces habría una buena razón para traducir las anomalías esbozadas por Marx en su crítica al capitalismo al horizonte de ideas de Hegel y Durkheim: ni el problema de la explotación ni el de los contratos impuestos deberían ser entendidos como déficits estructurales que solo pueden eliminarse fuera de la economía de mercado capitalista, sino como desafíos producidos, en último término, por su propia promesa normativa y, por lo tanto, solo superables dentro de ella misma. Solo la tradición de un economicismo moral impulsada por Hegel y continuada por Durkheim brinda la seguridad de una perspectiva teórica en la que se puede describir sistemáticamente aquellas anomalías como desvíos de una demanda que subyace al sistema de mercado; para ello se necesita más que solo una terminología de los planes de acción de individuos que maximizan el provecho negociando por detrás, porque en las transacciones económicas debe siempre poder verse en qué medida están ligadas a ellas, intrínsecamente, las expectativas

[196] Durkheim, *La división del trabajo social*, *op. cit.*, pp. 450-451.

de una cooperación solidaria. Hegel, Durkheim y sus sucesores delinearon una perspectiva como esa, ampliada en lo moral, pero se niegan a fijar en conceptos de coordinación económicamente lograda los procesos del mercado; antes bien, parece que para ellos es natural medir si los procesos de intercambio satisfacen las demandas, impuestas a ellos por los participantes mismos, de permitir una vida conjunta, cooperativa. Describir la esfera del mercado de esta manera exige que ella ya contenga en sí misma magnitudes morales como las sensaciones de injusticia, mecanismos discursivos y normas de justicia; estos adoptan descriptivamente el rol de indicadores en los que se perfila hasta qué grado ya están realizados los principios de solidaridad subyacentes.

Para la pregunta, dominante aquí, acerca de dónde puede insertarse una reconstrucción normativa dentro de la economía de mercado que existe hoy, para poder divisar principios institucionalizados de libertad social, el intento anterior de descubrir una tradición teórica alternativa produjo un resultado claro: solo mientras nos atengamos a la imagen de la esfera del mercado desarrollada por Hegel y Durkheim, estaremos en condiciones de ver, en las transacciones económicas de las sociedades democráticas liberales, demandas normativas que pueden ser entendidas como imposiciones generalmente aceptadas de libertad social. En consecuencia, en nuestra reconstrucción normativa deberíamos proceder intentando descubrir, de modo idealizante, el sendero, en el desarrollo histórico del mercado capitalista, que, bajo la presión de los movimientos sociales, de la protesta moral y las reformas políticas, condujo a una realización progresiva de los principios de libertad social que constituyen su fundamento y aseguran su legitimación; en primer lugar, después de lo dicho, resultarán ser los mecanismos institucionales cuya incorporación deberemos atender sobre todo porque sirvieron a la puesta en vigencia fáctica de estas ideas regulativas, los procesos discursivos de regulación de intereses, y por otra parte, los afianzamientos jurídicos de la igualdad de oportunidades. Consecuentemente, se podrán identificar los progresos normativos en la esfera del mercado capitalista siempre que se hayan podido establecer con éxito estos mecanismos; en cambio, debería poder establecerse la existencia de anomalías normativas cuando estas institucionalizaciones, a pesar de la presión pública, no aparezcan durante mucho tiempo o hayan sido eliminadas.

Al emplazar de este modo nuestra reconstrucción normativa, es decir, al orientarla según el modelo del economicismo moral, corremos, por supuesto, el riesgo de que se nos reproche el uso de idealizaciones inadmisibles, dado que nada les parece más improbable a la sociología y a la teoría económica contemporáneas que el que las tareas de integración del mercado se nutran principalmente de un acuerdo normativo que se funde en la idea de una libertad no negativa, sino comunicativa. Ciertamente, los teóricos económicos marxistas, por un lado, y los economistas neoclásicos, por el otro, han expresado siempre dudas acerca de la idea de que la actividad del mercado pueda ser entendida, en general, como la satisfacción de demandas de legitimidad; desde su perspectiva, los procesos de intercambio están sujetos a limitaciones funcionales –ya sea del aprovechamiento del capital, ya sea de la maximización de beneficios– que son tan fuertes que no se puede hablar de una normatividad interna del orden económico moderno o capitalista. Pero con los procesos de la globalización económica, de los que hoy no está exceptuado ningún segmento de las transacciones económicas, tales dudas han cobrado repentinamente nuevas fuerzas, y amplios sectores de las ciencias sociales hoy están bajo su influencia; las coerciones funcionales que, por cierto, nadie negaba antes, parecen, debido a la internacionalización de los mercados, haber adquirido repentinamente un peso propio tan grande que se considera por completo imposible adaptarlas de nuevo al horizonte de legitimación al que aspira el orden económico. Dondequiera que se mire en las disciplinas correspondientes, por todas partes aparece, con una irritante adición de triunfalismo, la tendencia a describir el orden de mercado moderno nuevamente como un "sistema sin normas", como una actividad que se interconecta anónimamente y está desprovista de todo acuerdo normativo. Los imperativos funcionales a los que están sujetas fácticamente las decisiones económicas se consideran del todo aisladas de las expectativas de sentido y legitimación de los participantes del mercado, como si sus reacciones normativas, en la forma de dudas acerca de sí mismos, de sentimientos de injusticia, de expectativas e imposiciones de roles, no fueran una parte de las actividades del mercado mismo; como consecuencia de la separación entre facticidad y validez también se ha dejado de entender que los intereses económicos son conformables y abiertos a interpretaciones, que también los procesos de mercado pueden contener mecanismos discursivos de adopción de perspectivas, que en los procesos de intercambio en general también participan actores colectivos, cuyas intenciones no pueden ser descritas simplemente como una suma de orientaciones individuales al provecho, y que, al cabo, también la economía globalizada sigue teniendo la exigencia, legalizada oficialmente, de la igualdad general de oportunidades. Contra las tendencias delineadas de reducción y unilateralización, continuando la tradición del economicismo moral, se dirige el intento de reconstruir la economía de mercado contemporánea normativamente, desde

el punto de vista de qué puntos de inserción y qué conformaciones institucionales de realización de libertad social se encuentran en ella; y al hacerlo tenemos que, para repetirlo, concentrarnos especialmente en los mecanismos discursivos y en las reformas jurídicas, porque allí se encarna más claramente el desarrollo de los principios de solidaridad subyacentes.

Casi es superfluo indicar que en tal reconstrucción la presentación de las anomalías normativas, siempre medidas por los principios de legitimación presupuestos, ocupará un espacio mayor al de las evoluciones positivas.

(b) Esfera del consumo

La rápida difusión de la economía de mercado capitalista en muchos países de Europa Occidental fue explicada en el siglo XX en gran medida con la ayuda de la tesis sociológico-religiosa de Max Weber, según la cual la base motivacional de la disposición necesaria para el rendimiento laboral y la autodisciplina fue preparada por algunas corrientes del protestantismo, que vincularon la esperanza de la predestinación divina con el requisito de la satisfacción individual de todas las obligaciones profesionales;[197] solo en las últimas décadas, con una serie de estudios sociológico-económicos, se opuso a esta postura el descubrimiento de que tuvo un papel igualmente importante en la dinamización de la esfera del mercado el desarrollo de una nueva cultura del consumismo, que empezó a establecerse en Inglaterra ya en el siglo XVIII.[198] Como sea que se interprete el rápido crecimiento de las necesidades de consumo en el umbral de la Modernidad social, ya sea que se lo atribuya a raíces religiosas,[199] o que se lo explique por referencia a deseos crecientes de autenticidad personal,[200] en el ínterin ha quedado establecido que tanto el rápido crecimiento como la legitimación social del mercado capitalista ya tempranamente se deben a su aparente habilidad para informar a las empresas en poco tiempo acerca de qué bienes tienen una mayor demanda para el consumidor "privado". No es casual que Hegel, por ese motivo, haya comenzado su descripción de la economía de mercado con un capítulo sobre el "sistema de las necesidades", que él entiende como la satisfacción acelerada por la competencia económica de necesidades individuales, que se van diferenciando cada vez más, y que han superado ampliamente el nivel de lo simplemente necesario para vivir.[201] Ciertamente, la imagen que Hegel traza de esta esfera del consumo privado mediada por el mercado parece casi idílica si se la compara con todo lo que ocurrirá más adelante; si bien él ya sabe que es a menudo la "opinión" la que determina qué ha de valer como necesidad que será satisfecha por bienes, y habla, además, de la tendencia "de los ingleses" a apropiarse, en el concepto de lo "confortable", de una casi infinita clase de nuevas apetencias;[202] sin embargo, en general, todas estas "multiplicaciones" siguen vinculadas, para él, a la base natural del "comer, beber, vestir, etcétera".[203]

En estas reflexiones acerca del "sistema de las necesidades", Hegel, con mayor claridad que muchos de sus contemporáneos, toma conciencia de que con la economía de mercado, que va estableciéndose progresivamente, surge otra dimensión más de la nueva forma de libertad individual que va a determinar, a partir de entonces, como un sistema de prácticas desconocidas hasta el momento, la cultura de las sociedades modernas: mediante las posibilidades de compra individual que les ha abierto el mercado de bienes, los sujetos aprenden a entenderse a sí mismos como consumidores que son libres para formar su voluntad personal y, así, su identidad por vía de la búsqueda placentera de mercancías y de la adquisición satisfactoria de las mismas. Al consumismo, para valerse aquí de un término que luego es utilizado gradualmente de manera negativa, lo trata Hegel, en un primer momento, como un síndrome de actitud, en el que se manifiesta un progreso marcado en el establecimiento institucional de la libertad individual.[204] Ve más claramente que muchos de sus sucesores, en toda esta esfera del consumo mediado por el mercado, que, a pesar de la "pululante arbitrariedad",[205] se trata de un relación intersubjetiva de "reconocimiento";[206] puesto que al igual que Adam Smith, que era muy riguroso al respecto,[207] Hegel insiste en que los intereses de los consumidores y de los

[197] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga, 1972, pp. 17-206.

[198] Como ejemplo: Neil McKendrick, John Brewer y Jack H. Plumb, *The Birth of a Consumer Society: the Commercialization of Eighteenth-Century England*, Londres, 1982.

[199] Véase Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, 1987; véase también mi análisis "Wurzeln des Hedonismus", en *Desintegration Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, *op. cit.*, pp. 39-47.

[200] Véase, por ejemplo, Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt, 1995 [versión original: *The ethics of authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992].

[201] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, §184-195.

[202] *Ibid.*, §191 (la nota acerca de "los ingleses" se encuentra en el *addendum*) [trad. esp.: p. 190].

[203] *Ibid.*, §189 (*addendum*) [trad. esp.: p. 189].

[204] Esta idea de la nueva libertad conseguida se refleja claramente en el excelente artículo de Peter N. Stearns, "Stages of Consumerism. Recent Work on the Issues of Periodization", en *The Journal of Modern History*, 69 (1997), n° 1, pp. 102-117.

[205] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 189 (*addendum*) [trad. esp.: p. 189].

[206] *Ibid.*, § 192 [trad. esp.: p. 190].

[207] Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, p. 645.

productores o trabajadores se ensamblan porque la satisfacción de cada parte solo es posible en reciprocidad.[208] Hegel llega incluso a hablar de la necesidad de uno "de regirse de acuerdo con los otros", porque ambas partes tienen que considerar la "opinión" o las intenciones de acción del otro para poder realizar su propósito, sea consumir o producir.[209] En consecuencia, el mercado de bienes es para el autor de *Filosofía del derecho*, como lo permiten ver claramente estas definiciones, un medio abstracto de reconocimiento que permite realizar, en común, la libertad individual, mediante actividades complementarias: los consumidores reconocen a los trabajadores como aquellos que posibilitan la satisfacción de sus necesidades, así como estos, inversamente, reconocen a aquellos como los que les garantizan que puedan ganarse el sustento. Para Hegel el consumidor no es aún un actor "soberano" que decide acerca de sus "preferencias" en completo aislamiento, sino un participante que propende al reconocimiento y que tiene siempre presente su dependencia de la industria productora.

En Hegel se encuentran, por cierto, pocas indicaciones de medidas que podrían activarse si un día esta relación de reconocimiento entre consumidores y productores mediada por el mercado, que aún es clara, se desbaratara; él ve en la "policía" un órgano público al que le está permitido restringir la "libertad de industria" en pos de precios asequibles y del aseguramiento de la calidad de los productos,[210] pero que no tiene todavía mecanismos institucionales para proteger a los consumidores de una distorsión o una manipulación de sus necesidades. Esto es asombroso, dado que Hegel, por otro lado, es lo suficientemente lúcido como para haber previsto históricamente el surgimiento de, justamente, estos peligros; así, en un pasaje, como un visionario, se refiere a que ciertas necesidades de los consumidores podrían ser "producidas por quienes buscan una ganancia con ellas";[211] en otro pasaje dice, con el mismo grado de lucidez, que tales necesidades en el futuro podrían estar orientadas "a ser notadas por portar un precio".[212]

Son estas dos posibilidades insinuadas por Hegel, la de la manipulación de los intereses por los empresarios y la del consumo ostentoso, distintivo, las que se harían realidad poco tiempo después de su muerte, y cambiarían con ello, considerablemente, toda la esfera del mercado de bienes. Si en el siglo XVIII los intereses de consumo de las capas pudientes, es decir, de esos pequeños círculos

[208] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 192 [trad. esp.: p. 190].
[209] *Ibid.*, § 192 (*addendum*).
[210] *Ibid.*, § 236.
[211] *Ibid.*, § 191(*addendum*).
[212] *Ibid.*, § 193.

que podían tener gastos que superaban lo necesario para vivir, se referían aún al aumento de la calidad de la experiencia al llevar a la práctica acciones totalmente cotidianas, en el curso del siglo siguiente empezaron a orientarse más hacia objetivos de indicación de estatus, de delimitación simbólica y de cultivo de la propia imagen; solo ahora surge progresivamente lo que Thorsten Veblen en 1899 y Pierre Bourdieu, ochenta años más tarde, denominarían respectivamente "consumo demostrativo" y "distinción simbólica".[213]

La mirada más vital sobre los cambios que resultan de estos procesos para toda la esfera del consumo la dan nuevamente, en primer lugar, las variadas novelas que se ocupan del tema en aquella época. Desde *Vanity fair*, de Thackeray, pasando por el ciclo de novelas dedicado a la familia Rougon-Macquart, de Zola, hasta la *Comédie Humaine*, de Balzac, en todas ellas se describe, en versiones siempre nuevas, en qué medida en el siglo XIX la producción de bienes suntuarios es impulsada por la constitución de un interés casi ilimitado de la burguesía por estilizar expresivamente las diferencias más mínimas de estatus.[214] Pero los procesos descritos aquí, que con el aumento general del bienestar se extenderán progresivamente al resto de la población, son solo un cambio de los dos que habían sido anticipados por Hegel; el otro se da como consecuencia de un proceso de aprendizaje, en el que las empresas productoras de mercancías empiezan a imaginarse que, si utilizan procedimientos manipulativos, podrán influir sobre la formación de necesidades de los consumidores. El primer uso de técnicas de propaganda, que tienen la función de conferirles a las mercancías significados de tipo social o psicológico que alienten las ventas, se sitúa cronológicamente en la época en la que surgen en las grandes ciudades medios públicos de consumo; es decir: con las grandes tiendas, los pasajes de compras, la prensa masiva y las columnas de anuncios; los artículos ofrecidos en ellos son promocionados no ya haciendo referencia, en último término, a sus "comodidades" o a su "confort", es decir, a sus cualidades funcionales, sino poniendo de relieve las cualidades que les otorgan un lugar en la imagen, ya sea soñada o realizada, del propio estatus social.[215] De aquí a los enormes departamentos de *marketing* de los grandes con-

[213] Thorsten Veblen, *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen* (1899), Colonia, 1938; Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt, 1982 [versión original: *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Éditions de Minuit, 1979; trad. esp.: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2012].
[214] Acerca del consumo suntuario en las novelas del siglo XIX, véase, por ejemplo, Alain de Botton, *The Romantic Movement. Sex, Shopping and the Novel*, Nueva York, 1994.
[215] Véase como ejemplo Rosalind H. Williams, *Dream Worlds. Mass Consumption in Late Nineteenth-Century France*, Berkeley, 1982.

sorcios del siglo XX hay, por cierto, un camino muy largo, pero la dirección que se habrá de tomar ya está establecida con estos usos tempranos de las técnicas de propaganda: las necesidades de los consumidores, primero solo los de las capas más afluentes y luego de casi toda la población, son tomadas como un objeto sobre el que hay que influir con métodos cada vez más profesionalizados, para acelerar las ventas de los bienes que pronto se producirán de manera estandarizada y para prevenir el riesgo de la sobreproducción capitalista.

Sin embargo, estos dos procesos, de una cientificación de los métodos de estimulación de las necesidades por un lado, y de una diferenciación creciente de los intereses de consumo que aseguran el estatus por el otro, representan solo una pequeña sección de los múltiples cambios que ha sufrido la esfera institucional del consumo mediado por el mercado desde los días de Hegel. A pesar de que la exigencia normativa de este sistema fue desde un comienzo el abastecer a la población rápidamente de todos los bienes esenciales para la vida, gracias a la veloz reacción de las empresas a las señales de una demanda en aumento, fracasó ya temprano en el desafío que se le presentaba así, con consecuencias desastrosas: porque las inversiones en la producción de alimentos accesibles, de vestimenta y de vivienda muchas veces no son lo suficientemente rentables, durante todo el siglo XIX surgieron enormes déficits de abastecimiento que afectaron a las capas desposeídas del proletariado de una manera difícil de imaginar hoy.[216] Hubo con frecuencia levantamientos sociales y revueltas, en los que los afectados reclamaban su derecho, como consumidores, a ser abastecidos de los bienes básicos, que se correspondían con sus posibilidades financieras;[217] de acuerdo con el principio de no reducir el mercado a las transacciones económicas en sentido estricto, estas "rebeliones por el pan" y los boicots de bienes, como reacciones morales, deben ser atribuidas a la actividad en la esfera del consumo mediado por el mercado. En ella los consumidores y los productores están frente a frente no solo en los roles de oferentes y demandantes sino que se relacionan entre sí en interacciones mucho más complejas, entre las que se pueden contar la oposición normativa, el boicot al consumo y la protesta;[218] si se observa bien, a través de estas posturas los consumidores quieren recordar a los productores que están obligados a una relación de reconocimiento que está propiciada por el mercado, la que, en palabras de Hegel, exhorta a considerar, en alguna medida, las intenciones de la contraparte. Pero como esta consideración, debido a la obstinación de los intereses de lucro capitalistas, solo en raras ocasiones se alcanzó directamente a través de los movimientos de protesta, mucho antes de la creación del Estado social las autoridades estatales se vieron obligadas a intervenir en la esfera del mercado de los consumidores para lograr precios accesibles para los alimentos: la desactivación de los mecanismos de mercado para asegurar el abastecimiento básico de la población estaba a la orden del día en la Europa del siglo XVIII y del temprano siglo XIX.[219]

Ya en el siglo XIX las reacciones morales de los consumidores se refieren no solo a la cuestión de qué precios pueden ser considerados como legítimos para bienes de uso elementales; su tema es también, bajo la superficie, si ciertos bienes deberían ser llevados al mercado, y dónde están los límites de un consumo para ser considerado socialmente aceptable. La idea de que los consumidores adoptan sus decisiones de compra de manera "soberana", orientándose solamente hacia una maximización de su provecho individual, debería haber resultado cuestionable ya entonces, puesto que las ponderaciones de no pocos compradores sufrían desde un comienzo la influencia de las tradiciones éticas de distinta procedencia, lo que limitaba en gran medida qué podía considerarse en el mercado como un objeto legítimo para la adquisición financiera.[220] En todo el siglo XIX tienen lugar prácticas de boicot al consumo a través de las cuales movimientos con motivaciones generalmente morales indican que no están de acuerdo con la incitación, que parece desenfrenada, de nuevos intereses para los compradores.[221] También hay una serie de discusiones –aunque por cierto rara vez en el primer plano público de la política– acerca de qué objetos deben ser introducidos al mercado de

[216] Véase como ejemplo Friedrich Engels, "Die Lage der arbeitenden Klasse in England", en Karl Mark y Friedrich Engels, *Werke*, tomo 2, Berlín/RDA, 1972, pp. 225-506.

[217] Nuevamente, véase como ejemplo John Stevenson, "Food Riots in England, 1792-1818", en Roland Quinault y John Stevenson, *Popular Protest and Public Order: Six Studies in British History, 1790-1920*, Oxford, 1974, pp. 33-74; Manfred Gailus y Heinrich Volkmann (eds.), *Der Kampf um das tägliche Brot. Nahrungsmangel, Versorgungspolitik und Protest 1770-1990*, Opladen, 1990.

[218] Albert O. Hirschman siempre hizo notar esto al referirse a la esfera del consumo, con su diferenciación entre "*voice*" y "*exit*", entre el compromiso y la salida moral: *Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl*, Frankfurt, 1984, especialmente cap. 4 [versión original: *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982].

[219] Véase como ejemplo Wolfgang Stromer von Reichenbach, "Verbraucherschutz in der Vergangenheit", en Erwin Dichtl (ed.), *Verbraucherschutz in der Marktwirtschaft*, Berlín, 1975, pp. 97-112, especialmente pp. 106 y ss.

[220] Daniel Horowitz, *The Morality of Spending. Attitudes toward the Consumer Society in America, 1875-1940*, Londres, 1985; véanse también las indicaciones acerca de las resistencias culturales al consumo de lujo ya en el siglo XVIII en Hirschman, *Engagement und Enttäuschung*, *op. cit.*, pp. 57 y ss.

[221] Véase como ejemplo Noel Thompson, "Social Opulence, Private Ascetism: Ideas of Consumption in Early Socialist Thought", en Martin Daunton y Matthew Hiltons (eds.), *The Politics of Consumption: Material Culture and Citizenship in Europe and America*, Oxford, 2001, pp. 51-68.

manera que puedan ser comprados en todo momento: los ejemplos más conocidos aquí son los extensos debates en torno de si el alcohol o los servicios sexuales de las mujeres pueden ser comprados y vendidos legítimamente como "mercancías" en un mercado.[222] La esfera del consumo mediado por el mercado, como lo manifiestan todas estas tendencias, dejó ya en el siglo XIX de ser un espacio sin normas en el que se encuentran actores que hacen cálculos racionales instrumentales; no obstante, a las discusiones morales que tienen lugar aquí entre consumidores y productores les faltan aquellos mecanismos discursivos que podrían ayudar a convertir los temas negociados en asuntos públicos.

Los primeros mecanismos de este tipo, rastros de una "socialización" del mercado de consumo, surgen rápidamente en forma unilateral en Inglaterra, donde bajo la presión de la situación económica, las capas más pobres recurren a medios para ayudarse a sí mismos constituyendo cooperativas de consumo; tomando las ideas de Richard Owen, a quien Karl Polanyi le rindiera homenaje más adelante en *The Great Transformation*,[223] se fundó en 1844 la primera asociación de consumidores, en la que se unieron obreros, artesanos y campesinos para comprar en grandes cantidades bienes de primera necesidad y luego repartirlos en pequeñas cantidades equitativamente a los miembros a cambio de un pago.[224] El ejemplo inglés se propagó rápidamente y en pocas décadas se fundaron en toda Europa Occidental una multiplicidad de cooperativas de consumidores cuyo objetivo era proteger a sus miembros de las tendencias recurrentes a la carestía y al aumento abusivo de los precios, mediante la redistribución de mercancías compradas en grandes cantidades; como su contraparte, las corporaciones de Hegel o las cooperativas de producción de aparición posterior, estas

[222] El debate acerca de la legitimidad de la comercialización de la sexualidad femenina comienza, en principio, con la obra de Bernard Mandeville, *A Modest Defence of Publick Stews: or, an Essay upon Whoring*, 1724; acerca de los debates y discusiones en el siglo XIX, véanse, entre otros, Regina Schulte, *Sperrbezirke. Tugendhaftigkeit und Prostitution in der bürgerlichen Welt*, Frankfurt, 1979, especialmente cap. I; Sabine Kienitz, *Sexualität, Macht und Moral. Prostitution und Geschlechterbeziehungen Anfang des 19. Jahrhunderts in Württemberg*, Berlín, 1995, y Larry Whiteaker, *Seduction, Prostitution, and Moral Reform in New York, 1830-1860*, Nueva York/Londres, 1997. Véase, entre otros, Alfred Heggen, *Alkohol und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Eine Studie zur deutschen Sozialgeschichte*, Berlín, 1988, que recoge las discusiones y los debates en torno de la mercantilización del alcohol.

[223] Polanyi, *The Great Transformation, op. cit.*, especialmente pp. 230-263. John Stuart Mill se refiere también a los experimentos iniciados por Owen cuando destaca el significado de las cooperativas de consumo y trabajo para la integración social del mercado capitalista: Stuart Mill, *Principles of Political Economy, op. cit.*, tomo 2, libro IV, cap. 7.

[224] Respecto de las ideas de Robert Owen, véase Erwin Hasselmann, *Robert Owen: Sturm und Drang des sozialen Gewissens in der Frühzeit des Kapitalismus*, Hamburgo, 1959.

asociaciones también eran escuelas de socialización moral en las que se ensayaba públicamente burlar las estrategias de lucro de las empresas capitalistas que posibilitaba el mercado.[225] También en la primera mitad del siglo XX se encuentran con frecuencia principios de una socialización "desde abajo" de la esfera del consumo, a través de la cual no se neutraliza el mercado de bienes sino que se lo pone en función de intereses colectivos; sin embargo, el hecho de que hoy tienen un papel marginal debe ser entendido como primera señal de un desarrollo anómalo de la economía capitalista.

Que el sistema de consumo mediado por el mercado constituye de por sí una esfera normativa muy delicada, que no puede desligarse de la promesa de una satisfacción general de todas las necesidades "privadas" que apacigua el intercambio económico, se lo ve claramente en el siglo XIX no solo en las reacciones morales de los consumidores, sino también en las medidas regulatorias del Estado dirigidas a los productores; estas intervenciones, ciertamente, son muy distintas de país a país –ya entonces existía lo que hoy se denomina "*varieties of capitalism*"–[226] pero no es difícil reconocer líneas comunes. El mercado mismo, considerado como un medio de coordinación de la acción económica, que crea información, no dispone de instrumentos para influir normativamente en el comportamiento de los participantes; por eso concebimos las múltiples limitaciones y regulaciones que se le añaden en el momento de su institucionalización social como encarnaciones de sus fundamentos de legitimación precontractuales. En las actividades intervencionistas que Hegel prevé para el órgano de la "policía", que media entre el Estado y el mercado, ya se manifiestan los primeros esbozos de estos principios normativos, puesto que sus tareas administrativas no se refieren solo, como ya fue mencionado, a vigilar la juridicidad de las transacciones económicas y a preparar la infraestructura necesaria para las transacciones económicas, sino que incluyen también medidas para la protección del consumidor: aquí se piensa en controles periódicos de la calidad de todas las mercancías que se encuentran a la venta y en la vigilancia permanente de los oferentes que tienden a aumentar abusivamente los precios.[227] Para repetirlo, Hegel piensa estas medidas de protección no como

[225] Un resumen lo brinda Helmut Faust, *Geschichte der Genossenschaftsbewegung: Ursprung und Aufbruch der Genossenschaftsbewegung in England, Frankreich und Deutschland sowie ihre weitere Entwicklung im deutschen Srpachraum*, Frankfurt, 1965.

[226] Véase Peter A. Hall y David Soskice (eds.), *Varieties of Capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford, 2001.

[227] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, op. cit.*, §236. Respecto de la influencia de Hegel en el pensamiento de la protección del consumidor, véase Rolf Geyer, *Der Gedanke des*

algo que opera en el consumidor desde afuera; antes bien, en armonía con su economicismo moral, parte de la base de que aquellas activan mecanismos normativos que pertenecen a la realidad institucional misma del mercado. Si nos atenemos a su postulado, según el cual "la libertad de comercio no debe llevar a poner en peligro el bien general",[228] tenemos en nuestro poder una guía que, si bien con un efecto idealizante, ayuda a reconstruir normativamente las intervenciones estatales en la esfera del consumo durante el siglo XIX.

Una protección al consumidor como la conocemos hoy, la cual, medida según los principios de legitimación subyacentes al mercado, sigue siendo demasiado estrecha, no existe en principio en el siglo XIX; y solo hacia fines de este siglo surgen principios rudimentarios de una política social o de bienestar, que les brindará una ayuda a los miembros de las capas más pobres en su rol de consumidores al garantizarles un apoyo afianzado en el derecho para la adquisición de vivienda o vestimenta. Si se toma solo el caso de Alemania, en el reglamento de industrias de Prusia ya hay una serie de ordenamientos jurídicos que pueden ser entendidos como elementos de una protección al grupo de consumidores, entendidos como los participantes más débiles del mercado; pero estas medidas estaban muy ligadas a motivos "de seguridad, policiales" de tipo general, porque debían servir al objetivo de purificar la actividad del mercado de intenciones y acciones "carentes de seriedad".[229] A excepción de estos enclaves, para los cuales la definición de función de la "policía" de Hegel es un buen ejemplo, en los países occidentales de Europa tiene lugar en la primera mitad del siglo XIX una liberalización de los mercados tan radical, que solo raramente el Estado intervendrá a favor de los intereses de los consumidores; Karl Polanyi, por ejemplo, explica, en el capítulo correspondiente de *The Great Transformation*,[230] que apenas se hubieron eliminado los últimos restos de una asistencia social precapitalista, dejaron de existir los dispositivos de protección que hubieran podido ayudar a las clases dependientes en la provisión de bienes de necesidad básica. Como se lee en el estudio de Polanyi, esto solo cambia cuando, en respuesta a la crisis económica de 1873, que tiene consecuencias desastrosas para la gran masa de la población de Europa central y occidental, se

Verbraucherschutzes im Reichsrecht des Kaiserreiches und der Weimarer Republik (1871-1933): Eine Studie zur Geschichte des Verbraucherrechts in Deutschland, Frankfurt, 2001, pp. 152-156.

[228] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 236 (*addendum*) [trad. esp.: 216].

[229] Véase, como ejemplo: Geyer, *Der Gedanke des Verbraucherschutzes im Reichsrecht des Kaiserreiches und der Weimarer Republik (1871-1933)*, p. 141.

[230] Polanyi, *The Great Transformation*, *op. cit.*, pp. 124-146.

empiezan a formar fuerzas políticas de distinta composición que instan a la intervención estatal en la economía para superar la crisis;[231] a pesar de que las condiciones económicas en la Inglaterra victoriana, en la Francia de la Tercera República, en la Prusia de Bismarck y en el Imperio de los Habsburgo eran muy distintas, todos estos países atravesaron a partir de la década de 1880 un período de legislación regulatoria del mercado en materia de salud pública, seguro social, protección laboral y el bien común. En las sombras de las reformas impulsadas surge así por primera vez una forma de acción estatal que puede ser entendida, en el sentido actual, como protección al consumidor.

Sin embargo, en sus comienzos la protección legal que se les debe brindar a los consumidores en el mercado en general no es entendida como prototipo de un ámbito nuevo, originario del derecho; es predominante, en cambio, la tendencia a plantear estas regulaciones en el marco de una revisión de los reglamentos de industria tradicionales, que debido a la crisis resultaban obsoletos.[232] Pero en los argumentos presentados en los debates parlamentarios de aquel entonces en favor de una protección de los consumidores se divisan ya en esencia todas las reflexiones que luego llevarán a la formación de un derecho del consumidor más o menos autónomo. Las fundamentaciones parten casi siempre de la idea de que el gran grupo de los consumidores privados necesita de una protección jurídica especial porque son vulnerables a los abusos y las maquinaciones de "establecimientos industriales cuestionables";[233] sin decirlo expresamente, se cuestionaba de un solo golpe la idea corriente, que aún se puede oír hoy, de que los consumidores dictan en gran medida la actividad de los mercados mediante la suma de todas sus decisiones individuales de compra. En cambio aquí, por primera vez, se concibe "oficialmente" a los consumidores como un eslabón estructuralmente más débil en las relaciones de cambio, porque corren continuamente el riesgo de que los empresarios les saquen ventaja mediante desinformaciones conscientes y acciones de manipulación. Respecto de esto, los "socialistas académicos" que estaban activos en el Imperio Alemán, y que como representantes de la escuela histórica de la economía nacional habían sido influidos por el economicismo moral de Hegel, adoptaron una posición radical, con visión de futuro; los

[231] *Ibid.*, pp. 198-208.

[232] Véase la evolución en el Imperio Alemán: Geyer, *Der Gedanke des Verbraucherschutzes im Reichsrecht des Kaiserreiches und der Weimarer Republik (1871-1933)*, *op. cit.*, parte 2, especialmente pp. 9 y ss.

[233] *Ibid.*, p. 10; la expresión "establecimientos industriales cuestionables" le pertenece al diputado Johannes Miquel, citado allí.

movía la convicción –como lo indican, por ejemplo, las reflexiones de Gustav Schmoller al respecto– de que el derecho estatal debía acudir en auxilio de los consumidores, que a menudo no tenían educación y a los que conscientemente se dejaba en la ignorancia, porque las transacciones privadas, de otro modo, podrían realizarse sin ningún control de lo "público".[234] La protección al consumidor aparece aquí como una palanca con la cual se podría lograr, con fuerza de ley, velar públicamente por la "justicia" de los negocios hechos en el mercado; no hubiese sido desatinado llevar esta idea hasta el punto en que se revelaran los mecanismos discursivos de la revisión conjunta de intereses como medio adecuado para acotar el mercado. Pero la influencia que podía tener en el *Reichstag* el pequeño grupo que secundaba a Gustav Schmoller no duró lo suficiente como para que estas ampliaciones políticas tuvieran una oportunidad.[235]

En la transición hacia el siglo XX, la idea de que deberían robustecerse los intereses de los consumidores respecto del poder de mercado de las empresas, queda, a grandes rasgos, atrapada en el corsé de un reglamento de industrias que solo se reforma moderadamente; en general, sin hacer aquí diferencias entre países, se toman medidas para asegurar la posición de los clientes en préstamo, se deciden condiciones para que los compradores tengan información adecuada acerca del precio y la calidad de las mercancías y se prohíbe la competencia desleal a través de informaciones falsas en avisos y propaganda: todas estas son medidas que, en principio, Hegel ya había previsto en el mercado, pero sin tener una idea acabada de toda la dimensión de las estrategias de lucro que se pondrían en práctica más adelante. Hasta dónde iría la industria de bienes de consumo para asegurar la venta de sus mercancías después de las conmociones de la crisis económica es algo que solo se percibe en toda su dimensión a finales del siglo XIX; ya no era suficiente conseguir la atención para los propios productos mediante avisos y anuncios concebidos por aficionados; a partir de este momento casi todas las grandes empresas comenzaron a establecer departamentos de publicidad independientes, dedicados a promover, con métodos profesionales, el interés por comprar. En los primeros diez años del nuevo siglo tiene lugar una revolución en la promoción empresarial de las ventas, porque con el dibujo publicitario y la psicología publicitaria empiezan a usarse, por primera vez de modo sistemático, disciplinas cuyo surgimiento

[234] Gustav Schmoller, *Über einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft. Ein offenes Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Heinrich Treitschke*, Jena, 1875.

[235] Respecto del rol de los socialistas académicos en la reforma del Reglamento de Industrias, véase Geyer, *Der Gedanke des Verbraucherschutzes im Reichsrecht des Kaiserreiches und der Weimarer Republik (1871-1933)*, *op. cit.*, parte 3, cap. 7, pp. 146-156.

y cuya lógica se debían exclusivamente al propósito de influir en el consumidor según una estrategia; incluso en países como Alemania, en los que las grandes empresas estaban a la zaga de la tendencia general de intensificar el uso de la publicidad, se produce en este período una transformación rápida, que hace que las secciones de publicidad, con sus equipos de empleados profesionalizados, se conviertan en una manifestación normal de la esfera del consumo.[236]

El hecho de que en esos momentos la población de los países de Occidente, gracias a la globalización de los mercados y de la caída internacional de los precios de los productos agrícolas, no estuviera ya acuciada por la subsistencia diaria convertía también a los miembros de las capas más pobres en receptores de las promesas hechas por la publicidad de bienes de consumo; por eso solo entonces tuvo lugar, como lo indican las investigaciones correspondientes, el salto al consumo de masas moderno.[237] El aumento de la conciencia de los empresarios respecto de la promoción del interés por comprar mediante secciones de publicidad propias se corresponde, de parte de la población, con la expansión progresiva de la mentalidad del consumidor. Si bien aquí también hay diferencias entre los países, dado que a comienzos de siglo en los Estados Unidos y en Gran Bretaña ya estaba establecido el modelo del "ciudadano consumidor" mientras que en los países del continente no se había podido afirmar aún, ya antes de la Primera Guerra Mundial, los trabajadores, los empleados y los funcionarios también aquí empiezan cada vez más a verse a sí mismos como consumidores activos.[238] Esta mentalidad nueva en la historia, en la que se desplaza éticamente el consumir a un lugar de valor casi igual que el de trabajar, sigue ligada, al menos en las capas más pobres del proletariado y de la población rural, a ideas elementales de reciprocidad: una alimentación "decente", en aquel entonces sobre todo carne y verduras, es un símbolo de una existencia humana digna, cuyo aseguramiento demanda, no obstante, que los consumidores sean tratados equitativamente por los empresarios.[239] La idea de que la

[236] Véase como ejemplo Dirk Reinhardt, *Von der Reklame zum Marketing. Geschichte der Wirtschaftswerbung in Deutschland*, Berlín, 1993, especialmente cap. II.

[237] Véase como ejemplo Hans-Jürgen Teuteberg (ed.), *Durchbruch zum modernen Massenkonsum*, Múnich, 1987; Stearns, *Stages of Consumerism*, especialmente pp. 109 y ss. (aquí también hay notas sobre bibliografía adicional).

[238] Referido a esto es muy recomendable la lectura de Christoph Nonn, "Die Entdeckung der Konsumenten im Kaiserreich", en Heinz-Gerhard Haupt y Claudius Torp (eds.), *Die Konsumgesellschaft in Deutschland 1890-1990. Ein Handbuch*, Frankfurt, 2009, pp. 221-231. Respecto de los empleados, véase especialmente Siegfried Kracauer, "Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland", en *Schriften*, tomo I, Frankfurt, 1971, pp. 205-304, especialmente pp. 282-291.

[239] Nonn, "Die Entdeckung der Konsumenten im Kaiserreich", p. 226. Véase para todo este tema Daunton y Hilton (eds.), *The Politics of Consumption*; específicamente para la clase traba-

esfera del consumo mediada por el mercado también constituye una institución de libertad social en la que los distintos intereses se ensamblan de manera complementaria no se había apagado tampoco en aquella época; continúa existiendo no solo en las expectativas muy difundidas de que en el mercado de consumo debe haber "justicia", sino también en la conciencia colectiva de las cooperativas de consumo, que precisamente en este momento empiezan a surgir por todas partes y en las que se concibe el consumo como una actividad social. Por eso, desde los comienzos del siglo XX no pasa mucho tiempo antes de que también los partidos políticos empiecen a atender los intereses de los consumidores; incluso entre los representantes del movimiento obrero han desaparecido los obstáculos mentales para imaginarse a su clientela como un colectivo no solo de productores sino también de consumidores, con deseos y necesidades que deben ser protegidos en los parlamentos.[240] La consecuencia de esta transformación general de la conciencia es una intensificación estatal de la política de consumo, para la que ahora los reglamentos ampliados para el control de los alimentos son tan naturales como un cierto manejo de los precios mediante el control burocrático del comercio exterior.[241]

Sería muy complicado seguir las dos líneas de desarrollo que se han identificado hasta aquí en la esfera del consumo mediado por el mercado también en la primera mitad del siglo XX, puesto que en ese período tanto las tendencias crecientes a influir a los consumidores mediante estrategias publicitarias de las empresas así como las tendencias contrarias de intentos esporádicos de "socialización" del mercado de bienes de consumo, tanto desde "abajo" como desde "arriba", se desaceleraron o interrumpieron debido a las dos guerras mundiales: las exigencias de la movilización y de las operaciones bélicas en los países que intervinieron en ellas produjeron constelaciones especiales en los mercados respectivos.[242] Se puede decir, a modo de generalización, que entre las dos guerras mundiales, en los países de Occidente, no solo la producción industrial de necesidades que aseguran el estatus cobra rápidamente una dimensión desconocida hasta entonces: se empiezan a des-

jadora, véase también Josef Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970*, Frankfurt, 1984, pp. 184 y ss.

240 Nonn, "Die Entdeckung des Konsumenten im Kaiserreich", *op. cit.*, especialmente pp. 224-227. Como ejemplo de aquella época, véase Karl Kautsky, "Konsumenten und Produzenten", en *Die Neue Zeit*, 30 (1912), tomo I, p. 452.

241 *Ibid.*, pp. 227 y ss.

242 Véase para la historia alemana Belinda Davis, "Konsumgesellschaft und Politik im Ersten Weltkrieg", en Haupt y Torp (eds.), *Die Konsumgesellschaft in Deutschland 1890-1990*, *op. cit.*, pp. 232-249; Hartmut Berghoff, *Träume und Alpträume. Konsumpolitik im nationalsozialistischen Deutschland*, *op. cit.*, pp 268-288.

pertar el deseo y el interés por bienes que en el siglo XIX eran totalmente extraños como objetos de la adquisición por compra.[243] En esta esfera interina tiene lugar también una corriente amplia, que abarca más de un partido, de crítica cultural al consumismo que, en alguna medida, continúa ciertas tradiciones prebélicas, pero que en su radicalidad y su exacerbación las trasciende ampliamente; por primera vez se critican ahora no solo manifestaciones individuales de consumo suntuario o de la industria cultural, sino toda la postura del consumidor frente a su mundo, su mirada orientada solo al provecho y, con ello, su propensión al uso efímero, su susceptibilidad frente a la seducción de los estímulos creados por la industria y, con ello, la creciente debilidad de su yo.[244] Aun cuando no pertenecen necesariamente a la filosofía o a la sociología los diagnósticos de época que surten efecto en el movimiento obrero en la época de la República de Weimar, en sus filas se forma una resistencia cada vez mayor a las tendencias consumistas de desvinculación progresiva; aquí son las obras de teatro de Brecht, los escritos de Trotski o las novelas de Sinclair Lewis las que contribuyen a que en los contraespacios públicos proletarios se ensayen prácticas de rechazo al consumo y de vida frugal, orientadas al valor de uso.[245] Finalmente, las cooperativas de consumo, desde siempre puntas de lanza institucionales de una socialización del mercado de bienes de consumo, entran en un apogeo desconocido hasta entonces en su corta historia; en el período de entreguerras aumentan en Alemania su número de miembros de manera continuada, de modo que poco antes de la toma del poder de los nacionalsocialistas constituyen la única organización de masas real del movimiento obrero.[246]

Antes de intentar sopesar las oportunidades y los límites de la libertad social en la esfera de consumo mediada por el mercado en la actualidad a partir de esta

243 Aquí se incluye primariamente todas las mercancías de consumo individual que se derivan de las nuevas tecnologías mediáticas, es decir, aparatos de radio, discos, ir al cine, en pocas palabras, los bienes de consumo de la industria cultural.

244 Tuvo larga duración, incluso hasta la fase tardía de la República de Weimar, la crítica que hizo antes de la Primera Guerra Mundial Werner Sombart a la industria publicitaria capitalista: Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Múnich, 1913, especialmente pp. 230 y ss.

245 Un primer panorama sobre las organizaciones de masas del movimiento obrero, que seguramente pueden ser consideradas como críticas al consumo, lo ofrece Hartmann Wanderer, *Arbeitervereine und Arbeiterparteien. Kultur- und Massenorganisation in der Arbeiterbewegung (1890-1933)*, Frankfurt/Nueva York, 1980, especialmente cap. 5.2.

246 Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970*, *op. cit.*, pp. 188 y ss. Acerca del importante significado político de las cooperativas de consumo en la República de Weimar, véase también, por ejemplo, Eduard Heimann, *Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik*, Frankfurt, 1980, pp. 104-108.

historia previa, reconstruida solo a grandes rasgos, es seguramente sensato repasar primero, a manera de resumen, la normatividad que se ha manifestado de ella. En la tradición del economicismo moral, el mercado de bienes de consumo puede ser concebido como una relación institucionalizada de reconocimiento mutuo, si se piensa que los oferentes empresariales y los consumidores se relacionan contribuyendo complementariamente a la realización de los legítimos intereses de la otra parte: los consumidores, entonces, pueden realizar su libertad de satisfacción individual de necesidades solo al abrirles a los empresarios la perspectiva de maximizar su beneficio mediante la demanda en un mercado, y los empresarios, a su vez, solo pueden realizar esta optimización de su beneficio si de verdad producen aquellos bienes que los consumidores demandaron en un inicio. Pero ninguna de las magnitudes en juego, ni el margen de ganancia de los empresarios ni el tipo de necesidades que se cubren por la adquisición, ni los medios para estimular las necesidades económicas, ni siquiera las formas de realización del consumo están en sí mismas determinadas o establecidas por el mercado; antes bien, en todos los puntos mencionados se abren varias alternativas entre las que solo se puede decidir recurriendo a consideraciones y puntos de vista normativos. En nuestra breve reconstrucción, esta plasticidad moral del mercado de bienes de consumo llegó a tener representación súbitamente allí donde aparecieron actores colectivos que, conscientes de los principios de legitimación subyacentes, instaron a realizar modificaciones de los reglamentos imperantes. Esto comenzó con aquellos movimientos sociales que, en vista de los desabastecimientos masivos, exigían una formación de precios "justa", continuó con las comunidades motivadas éticamente, que demandaban una limitación del consumo suntuario, encontró también su expresión en fuerzas políticas que abogaban por una protección jurídico-pública del consumidor y, finalmente, se manifestó en las múltiples cooperativas de consumo que intentaron poner en práctica un uso cooperativo del mercado de bienes. Ninguno de estos movimientos –vale la pena recalcarlo– actuaba pensando que arrastrara, como desde afuera, exigencias morales a la actividad del mercado; antes bien, todos estaban marcados por la idea de que era inherente a las demandas normativas y, con ello, a las condiciones de justificación de la economía de mercado la consideración de las medidas exigidas por ellos. Se operaba no con el horizonte mental de la alternativa entre economía de mercado y economía de planificación, sino que se evocaban los fundamentos morales que aportaban una base al orden económico imperante.

Si visualizamos qué espectro de intervenciones posibles se estaban tematizando mediante los conflictos y los movimientos presentados anteriormente, se manifiesta con más claridad en cuántos puntos se apoya en decisiones normativas previas la entidad de la esfera del consumo mediada por el mercado. Para comenzar con una orientación fundamental, no es de ningún modo obvio qué objetos o servicios deben introducirse al mercado de bienes como mercancías de intercambio; en el siglo XIX aparece por primera vez esta cuestión, de manera un poco difusa, cuando se discute la legitimidad de la comercialización de la sexualidad femenina y del alcohol, pero en el siglo XX empieza a aumentar su urgencia normativa, en la medida en que el progreso tecnológico y una creciente conciencia de la perfectibilidad individual hacen crecer enormemente la demanda de bienes antes desconocidos.[247] En segundo lugar, en las "revueltas por el pan" y en los boicots de mercancías del siglo XIX se puede reconocer bien que en la conciencia de la mayoría de los participantes la formación de precios de determinadas mercancías, consideradas como elementales, tampoco podía ser dejada simplemente a la competencia mediada por el mercado a partir de la oferta y la demanda; por eso, los órganos estatales responden rápidamente a estas reacciones morales con medidas que, ya sea en la forma de regulaciones legales o de subvenciones económicas, procuran la asequibilidad de la vivienda o de los alimentos: también aquí la esfera del consumo mediada por el mercado está sujeta a regulaciones políticas que, si se observa bien, deben manifestar que la economía de mercado tiene que satisfacer la demanda normativa de la satisfacción de intereses elementales de los consumidores. Una tercera categoría de demandas y objetivos de este tipo, relacionados inmanentemente con la demanda normativa del principio de un consumo mediado por el mercado, roza la cuestión de la extensión, del carácter suntuario o privado de las necesidades que han de encontrar satisfacción en el mercado general de bienes; las objeciones que se hacen sentir en el siglo XIX son ante todo de orden ético o religioso, en cuya visión toda transgresión del marco de necesidades de la vida humana, dado por Dios o por la naturaleza, es considerada un sacrilegio, mientras que más adelante, con el desvanecimiento de los límites sociales para el consumo suntuario, la primacía la tienen las ideas socialistas o ecologistas, que hacen aparecer la búsqueda de satisfacción de necesidades individualizantes, relacionadas con el estatus, como incompatibles con los requisitos de igualdad o con los imperativos de supervivencia.[248] En cuarto lugar, se ve claramente en la rápida

247 Aquí véase el excelente estudio de Debra Satz, *Why Some Things Should Not Be for Sale: the Moral Limits of Markets*, Oxford/Nueva York, 2010.

248 Aquí puede ser valioso, como resumen, el estudio de Daniel Horowitz, *The Morality of Spending*, *op. cit.*

expansión que tienen las cooperativas de consumo a partir de mediados del siglo XIX que no es de ningún modo natural la forma en que tienen lugar la compra y el uso de los bienes disponibles en el mercado; con la idea de adquirir de manera cooperativa las mercancías necesarias para la subsistencia para luego repartirlas internamente según principios de equidad, se abre la alternativa de un consumo no privado. La institución del mercado de bienes de consumo no está hecha, como haya podido parecerles en un primer momento a los padres teóricos de la economía de mercado, solamente para transacciones entre empresas y usuarios individuales; en estos mercados también pueden intervenir actores colectivos que se guían por motivos morales y que quieren así dar validez al principio subyacente de la satisfacción general de las necesidades.

Estas cuatro clases de orientaciones normativas, cuyo establecimiento repercute en la configuración institucional de la esfera del consumo, se obtuvieron aquí solo de manera reconstructiva, a partir de generalizaciones de demandas o exigencias que ya se encuentran, en un nivel más básico, en el siglo XIX; si bien las demandas morales al mercado de consumidores se vuelven a endurecer o intensificar en la primera mitad del siglo XX porque el movimiento obrero logra alcanzar poder cultural y político, el espectro de las ideas alternativas que se presentan seguirá siendo esencialmente el mismo mientras no se plantee la idea de una economía de planificación; una vez que esto sucede, y ello ocurrió seguramente con gran parte del movimiento obrero organizado, ya no se piensa más en categorías de la capacidad fundamental de reformar el consumo mediado por el mercado, sino que se presupone el modelo totalmente distinto de una distribución centralizada (igualitaria) de bienes producidos bajo la soberanía de la planificación estatal. Si nos atenemos reconstructivamente a los movimientos y corrientes sociales que instaron a una simple corrección interna del mercado de consumidores, puede verse que su punto en común, hasta este momento, había sido la idea de organizar socialmente las condiciones de mercado de modo que estas pudieran, al menos aproximadamente, satisfacer los requerimientos de la libertad social: las necesidades de los consumidores debían estar armonizadas de tal manera que los rendimientos del capital a los que aspiraban los empresarios estuvieran dentro de un marco accesible por la generalidad y que los bienes que se ofrecieran, finalmente, fueran éticamente inobjetables, en el sentido de que el mercado fuera concebido por todos los participantes como un medio institucionalizado de intercambio en virtud del cual ambas partes, consumidores y productores, se ayudaran mutuamente a realizar sus respectivos intereses. Por cierto, en el lapso de ciento cincuenta años que hemos analizado, el poder de mercado de las empresas creció de tal manera debido a los procesos de concentración, a estrategias publicitarias refinadas y a la internacionalización del comercio que los esfuerzos reformistas estuvieron con frecuencia en riesgo de aparecer como ideologías banales, amigables con el capitalismo: se estaba en realidad muy lejos de poder influir eficazmente sobre la industria de los bienes de consumo, a pesar del Estado social, que ya estaba institucionalizado a medias en Europa Occidental; la protección legal de los consumidores se restringió a un ámbito muy acotado; la incitación por parte de la industria a tener necesidades de consumo siempre nuevas, en general relacionadas con el estatus, adquirió en los años veinte dimensiones desconocidas hasta entonces, y solo las cooperativas de consumo en expansión pudieron ser efectivas como un contrapoder discursivo, cooperativo dentro de toda esta esfera.[249] Pero a pesar de ello, los distintos movimientos, que no estaban armonizados entre sí, del anticonsumismo, de la protección al consumidor, de la asistencia social y de las asociaciones de consumidores lograron que la privatización del consumo mediado por el mercado, que estaba en avance y que era en parte llevada adelante por los grandes consorcios, fuera resistida; si bien frágilmente y con poco poder, las actividades y los esfuerzos reales, que intentaban recordar que la organización institucional de esta esfera debe servir no a lo óptimo "individual" sino, para decirlo con Hegel, a lo "óptimo general", se enfrentaban a la uniliateralización creciente del mercado de consumidores, orientada a una comprensión solo individualista, incluso negativa, de la libertad. Hasta el final de la República de Weimar sobrevivió en los países de Occidente –así se lo podría decir– una conciencia práctica, arraigada en ciertos movimientos, de que el consumo mediado por el mercado debe ser, según sus propias exigencias, un sistema de libertad social.

Las primeras señales que indican que después de la Segunda Guerra Mundial empiezan a empeorar marcadamente las oportunidades de lo "óptimo general" en la esfera del consumo pueden reconocerse en la decadencia del movimiento de cooperativas de consumo. Si en el período de entreguerras las numerosas asociaciones eran aún organizaciones que se entendían a sí mismas como bastiones de una alternativa "socialista de mercado" al comercio y al consumo privado, después de las experiencias devastadoras de la guerra y del asesinato en masa estos objetivos ya no atraen el interés de la población; con escepticismo frente a las "ideologías" políticas de toda clase, que justamente eran a menudo

[249] Acerca de esta época "dorada" del movimiento de cooperativas de consumo, véase Erwin Hasselmann, *Geschichte der deutschen Konsumgenossenschaften*, Frankfurt, 1971, pp. 401-441.

identificadas como la causa de las catástrofes que recién habían superado, la masa de los consumidores en los países de Europa Occidental quería ante todo volver a tener rápidamente acceso a todos los bienes que garantizaban una vida satisfactoria. Bajo la presión de esta despolitización, en los años de la posguerra no le queda otra alternativa al movimiento de las cooperativas de consumo que la de postularse a su clientela como reducto de la "razón ahorrativa";[250] por eso, por lo general, se dejan de lado los objetivos normativos del pasado para, con la promesa de grandes compras a mejores precios y de una oferta interna de mercancías a precios menores, incorporar a tantos miembros como sea necesario para mantener la posibilidad de una competencia con el consumo privado puro. Esta vía tiene verdadero éxito en los años cincuenta y la cantidad de miembros vuelve a crecer durante el auge económico, pero la demanda socialista de mercado del movimiento ya ha cesado en este momento;[251] y hasta el día de hoy, incluso en lugares como Suiza, en los que han conservado un rol importante en la economía, las cooperativas de consumo no han recuperado la autocomprensión moral que las había convertido en punta de lanza del ensayo de socialización del mercado de bienes de consumo.

Después de la Segunda Guerra Mundial, no tienen mejor suerte las corrientes críticas del consumo que se habían establecido en la época de la República de Weimar en el entorno cultural de los partidos obreros y de los movimientos de reforma de vida burgueses. Si bien las tradiciones más antiguas de crítica marxista al fetichismo de la mercancía o de un diagnóstico crítico cultural del consumismo vuelven a cobrar importancia –basta pensar en *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, en *Vita activa* de Hannah Arendt o en los escritos de Henri Lefebvre–[252], estas objeciones de motivación filosófica no encuentran eco, en principio, en la amplia masa de la población. Si hubo una

[250] Carl Schumacher, un importante representante de las cooperativas de consumo en la Alemania de los años cincuenta, en un discurso caracteriza a su organización como un "bastión de la razón ahorrativa", citado aquí en Hasselmann, *Geschichte der deutschen Konsumgenossenschaften*, *op. cit.*, p. 638.

[251] *Ibid.*, pp. 563-598.

[252] Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt, 1969 (especialmente el capítulo sobre la "industria cultural") [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2009]; Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960, especialmente §17 [versión original: *The Human Condition*, Chicago, University Press, 1958; trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993]; Henri Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens*, tomos 1 y 2, Múnich, 1974 [versión original: *Critique de la vie quotidienne*, tomo I, París, L'Arche, 1947; tomo II: *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, París, L'Arche, 1961; trad. esp.: *Crítica de la vida cotidiana*, México, Siglo XXI, 1972].

época, desde el comienzo de la Modernidad social, en la que las actitudes privatistas del consumismo pudieron expandirse casi sin oposición social, es la época de auge económico de las décadas de 1950 y 1960. Entre los obreros, como consecuencia del aumento progresivo del estándar de vida y de la mejora de la seguridad político-social, empieza a desdibujarse el significado cultural de la pertenencia de clase,[253] de modo que ya casi no se distinguen posturas específicamente "proletarias", de defensa frente a la mentalidad consumidora; la burguesía está demasiado ocupada con la rápida recuperación del bienestar y del confort que había perdido como para generar impulsos intelectuales para la restricción del consumo privado. La disposición, muy difundida, a compensar los amargos años de privaciones debidas a la guerra con la rápida adquisición de la mayor cantidad de bienes de consumo[254] es aprovechada por la industria de bienes de consumo en los países de Occidente, que saca al mercado, en rápida sucesión, un bien suntuario tras otro; esto comienza con la comercialización de los aparatos de televisión, que ahora se producen en masa, continúa con la reactivación de la venta de coches y desemboca en el desarrollo explosivo de la industria del turismo. Solo ahora se establece en la esfera del consumo, como se podría tal vez decir, una "cultura capitalista", en la medida en que los individuos despliegan una disposición motivacional a apropiarse totalmente del valor simbólico de las mercancías ofertadas y publicitadas y a tomarlo como base de la interpretación de su identidad personal; el comportamiento de consumo de los compradores no se orienta ya al carácter de uso de los bienes comercializados sino a la promesa de felicidad y desarrollo de la personalidad que se ha montado en ellos con pericia profesional.[255] Es cierto que tales motivos no están presentes sin restricciones ni contradicciones en el cúmulo de necesidades individuales; probablemente se los esté conteniendo todo el tiempo mediante convicciones éticas de otro tipo; pero en aquella época falta el mecanismo discursivo y todo principio de constitución de una voluntad intersubjetiva, que podrían haber hecho posible una expresión colectiva de los reparos internos del individuo.

Como consecuencia de esta creciente atomización del consumidor, la desigualdad estructural que siempre había existido en los mercados de bienes de

[253] Para Alemania, véase Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970*, *op. cit.*, p. 224.

[254] Acerca de la conexión entre las fases superadas de privaciones económicas y el subsiguiente crecimiento del consumo privado, véase Hirschman, *Engagement und Enttäuschung*, *op. cit.*, caps. 1 y 2.

[255] Acerca del significado del consumismo privado, por ejemplo, en la sociedad de posguerra alemana, véase Paul Nolte, *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert*, Múnich, 2000, pp. 333-336.

consumo entre los empresarios y los compradores se intensifica aún más. Los oferentes empresariales, cuyo poder económico, a pesar de la guerra mundial, había aumentado continuamente debido a los procesos de concentración en curso, contaban ahora, respecto de los consumidores siempre individualizados, con suficientes márgenes de acción para determinar los precios de las mercancías de manera soberana, según la estimación de la demanda, y para manejar la evolución de las necesidades con la ayuda de métodos de marketing. La idea de la "soberanía del consumidor", que fue desde siempre el principio de legitimación no de una concepción social sino de una concepción liberal del mercado, fue así despojada para siempre de su contenido ideológico, puesto que los consumidores no pueden tener ningún tipo de poder de decisión a partir de la suma de sus demandas individuales acerca de qué se producirá y de qué manera, si los empresarios, por su parte, están habilitados a influir estratégicamente en la orientación de la demanda y a intervenir a gusto en la formación de precios mediante acuerdos de conglomerados.[256] La política social estatal, que después de la Segunda Guerra Mundial se convierte nuevamente en una reserva de derechos fundamentales de casi todas las democracias de Europa Occidental, siempre interviene en la esfera del consumo restringiendo al mercado, con el fin de asegurar un abastecimiento amplio de bienes de primera necesidad; pronto se convierte en regla el otorgamiento de subvenciones al sector agrícola para asegurar el abastecimiento de alimentos, y la imposición de vínculos contractuales a los alquileres para garantizar el acceso a la vivienda. Pero estas medidas estatales están aún muy lejos de constituir una protección al consumidor activa, como la que exigiría la idea de una libertad social en la esfera del consumo.

Esta situación de casi absoluto desencanto –en el intento de hacer una reconstrucción normativa de las formas mediadas por el mercado de la libertad social, casi al punto de admitir un fracaso definitivo– empieza a modificarse de nuevo solo durante los años sesenta. Tanto desde "arriba" como desde "abajo", del lado de la política estatal y del lado de los movimientos culturales, se em-

[256] Véase como ejemplo Norbert Reich, "Markt und Verbraucherrecht", en Reich, *Markt und Recht. Theorie und Praxis des Wirtschaftsrechts in der Bundesrepublik Deutschland*, Neuwied/Darmstadt, 1977, pp. 179-232, aquí: pp. 183 y ss. En vista de la crítica general a la idea de la "soberanía del consumidor" es tanto más sorprendente que David Miller se aferre a ella en su esbozo de un socialismo de mercado (*Market, State and Community. Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford, 1988, cap. 5); a excepción de un "impuesto al consumo" para bienes especialmente "nocivos", cree que, debido al principio liberal de neutralidad que prohíbe todo juicio ético de las necesidades de consumo, no puede indicar un medio estatal que fuera adecuado para impedir de una forma razonable la manipulación industrial de tales necesidades.

piezan a llevar adelante algunos esfuerzos por ejercer un efecto tal en el mercado de bienes de consumo que se conciba al menos de manera rudimentaria la promesa de una satisfacción mutua de necesidades. El legendario mensaje a los consumidores que el presidente estadounidense John F. Kennedy difunde entre sus electores en el año 1962 tiene un efecto que supera las fronteras de su propio país;[257] los derechos fundamentales que promete para restablecer la libertad de decisión privada de los consumidores frente a las crecientes amenazas de engaños, abusos y perjuicio individual son adoptadas rápidamente por la política jurídica de casi todos los países europeos.[258] A pesar de que, desde entonces, las medidas legales de protección con las que pueden contar los consumidores en los países democráticos liberales terminan siendo relativamente difusas y, además, carecen de toda definición socioeconómica, aportan aquello que, según nuestro análisis, puede proveer la institución de la libertad jurídica: resumiendo las distintas legislaciones, aseguran la autonomía privada del consumidor individual, al otorgarle, frente a los empresarios, un derecho garantizado de protección de la salud y la seguridad, de sus intereses económicos, de resarcimiento de hechos visibles de injusticia y, finalmente, de información.[259] Todo esto, por cierto, no es adecuado para crear mecanismos discursivos dentro de la esfera de consumo mediada por el mercado, como los que serían necesarios para poder influir en los intereses de las empresas mismas; aquí no se trata del derecho de los consumidores a participar: ni siquiera hay referencias a una posible representación colectiva de sus asuntos; antes bien, estas legislaciones se refieren al consumidor individual como si este no compartiera sus intereses con otros. Si nada hubiera cambiado en el derecho estatal de los consumidores en los países europeos desde los años sesenta, estaría esencialmente diseñado para sostener una comprensión puramente liberal del mercado; operaría aún hoy con una idea de la autonomía privada de oferentes y compradores, a la que, según se podía ver claramente ya en aquel momento, le faltaban los requisitos necesarios de una distribución uniforme del poder del mercado. Sin embargo, muy poco tiempo después, durante la era de John F. Kennedy, empezó a cobrar forma una nueva y práctica crítica del consumismo, que a largo plazo tendría influencia sobre la política estatal del consumidor, puesto que incluso cuando el movimiento estudiantil internacional de los tardíos años sesenta apuntaba en primer lugar a

[257] Véase Eike von Hippel, *Verbraucherschutz*, Tubinga, 1974, pp. 161 y ss.
[258] Reich, "Markt und Verbraucherschutz", pp. 186 y ss.
[259] *Ibid.*, pp. 187 y ss.

eliminar las condiciones de producción capitalista en los países de Occidente, contribuyó en realidad en primer lugar a cuestionar moralmente los hábitos de consumo privados ya incorporados.[260]

Que el movimiento estudiantil finalmente lograra, al menos, que se sometiera a la presión de una justificación pública al consumismo de la posguerra, cuya expansión no tenía cuestionamientos, y que, así, se abriera toda la esfera del consumo nuevamente a procesos de comunicación discursivos, es algo que se manifiesta en la clara reducción del consumo suntuario en el curso de los años setenta; no solo en los países centrales de las revueltas estudiantiles, es decir, en Francia, Italia y Alemania, sino también en la periferia comienza a tener mayor influencia en el ámbito público una crítica que se pregunta si las necesidades de consumo existentes son moralmente defendibles cuando subsisten el hambre y la miseria. El cambio en la opinión pública así iniciado se puede identificar en la progresiva inversión de la carga de la prueba, que tuvo lugar subliminalmente en aquel entonces: se empieza a ejercer presión para que justifiquen públicamente su acción no los que, por los motivos que fueran, reniegan del consumismo general, sino los que se entregan a él con ligereza: si bien a partir de ahora los gastos diarios para el consumo individual no son sometidos a medidas de ahorro estricto, se analiza con muchos más escrúpulos que antes si concuerdan con criterios de compatibilidad social, que ahora tienen más adeptos. Este cambio cultural, que también fue captado con exactitud en las películas o novelas, de aquella época o retrospectivamente,[261] se refleja pronto en las tendencias crecientes a criticar las técnicas de publicidad y propaganda; lo que en los primeros dos decenios de la posguerra era aceptado sin cuestionamientos, esto es, el desarrollo, con gran inversión de capital, de métodos cada vez más refinados de manipulación de las necesidades, es ahora convertido en escándalo, para llamar

[260] Este efecto cultural del movimiento estudiantil es ignorado completamente por aquellos historiadores que solo destacan los objetivos oficiales, puestos en práctica por los protagonistas principales, pero que no tienen en cuenta las formas de crítica subliminales en la red cotidiana de la familia, los amigos, los compañeros de estudio y los colegas en el trabajo. Véase como un ejemplo entre muchos Wolfgang Kraushaar, *Achtundsechzig. Eine Bilanz*, Berlín, 2008. Como una especie de historiografía contraria, en la que tiene la palabra justamente esta cotidianeidad de la crítica al consumo, véase: Peter Schneider, *Rebellion und Wahn – Mein '68. Eine autobiographische Erzählung*, Colonia, 2008.

[261] Como ejemplos de las películas cabe nombrar a *Pierrot-le-fou* (Francia, 1965) de Jean-Luc Godard y *The Graduate*, (Estados Unidos, 1967) de Mike Nichols; en las novelas esta crítica es presentada en la mirada retrospectiva, como, por ejemplo, en Alemania, Jochen Schimmang, *Das Beste, was wir hatten*, Hamburgo, 2009. En esta novela se le pone fecha –1983– al final tardío de este cambio de actitud: *ibid.*, p. 168.

la atención sobre los costos económicos y morales que podrían asociarse a este tipo de incitación industrial del consumo privado.[262] El movimiento estudiantil, aunque no fuera esta su preocupación central, había puesto en marcha una problematización normativa de las formas imperantes del consumo mediado por el mercado, que no dejó intactas ni las interpretaciones existentes de las necesidades ni las formas de la manipulación estratégica; así, tras un largo período de expansión irrestricta del consumo privatizado, ostentoso, se encontró nuevamente una conexión con aquellos antiguos movimientos que sostenían, dentro de esta esfera del mercado capitalista, que también era necesaria aquí un universalización previa de los intereses y las intenciones.

Esta fase de cuestionamiento intensificado de las maneras en que se practican el consumo y la publicidad industrial no habría sido más que un breve episodio si no hubiese encontrado eco en los movimientos políticos y en la práctica jurídica, que tenía mayor duración y poder de validez. Probablemente todo aquello que hoy es descrito como una "moralización de los mercados"[263] tenga sus raíces, en último término, en las sensibilizaciones morales para las que prepararon el camino las protestas y las revueltas estudiantiles años antes. Los distintos movimientos de derechos civiles y partidos que surgieron a partir de los movimientos estudiantiles en Europa Occidental, que fracasaron por las expectativas revolucionarias que se autoimpusieron, se abocaron, a continuación, a reformular las normas y los valores articulados por sus antecesores en estándares practicables para la evaluación de procesos políticos y económicos: por esta vía, denominada por algunos de sus protagonistas como la "larga marcha a través de las instituciones", se empiezan a modular en la vida pública civil y en los parlamentos ciertas voces que exhortan a considerar criterios normativos también en la producción de bienes de consumo. De manera creciente, impulsados por informes alarmantes acerca de los límites del crecimiento industrial, puntos de

[262] Véase, por ejemplo, Wolfgang Fritz Haug, *Kritik der Warenästhetik*, Frankfurt, 1971. Los lineamientos de la crítica al consumo de aquella época son presentados de manera muy clara en las monografías dedicadas al tema "consumo y crítica" de la siguiente recopilación: Sven Reichardt y Detlef Siegfried (eds.), *Das alternative Milieu: Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968-1983*, Gotinga, 2010. Acerca del debate sobre la estética de la mercadería desde entonces hasta hoy, véase la informativa monografía de Heinz Drugh, "Warenästhetik. Neue Perspektiven auf Konsum, Kultur und Kunst", en Drugh, Metz y Weyand (eds.), *Warenästhetik*, Berlín, 2011, pp. 9-44.

[263] Véanse especialmente Nico Stehr, *Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, 2007, y Rob Harrison, Terry Newholm y Deirdre Shaw (eds.), *The Ethical Consumer*, Londres, 2005.

vista ecológicos entran ahora en el catálogo de las medidas restrictivas, que se les deberán imponer como condición a los oferentes productores de bienes: ya no solo serán criterios de compatibilidad social, es decir, de una formación de precios adecuada, de una oferta equilibrada y de la protección de los intereses de los trabajadores, lo que deba ser considerado sin falta a partir de este momento en la producción: también lo serán criterios de compatibilidad con la naturaleza, tal como resultan de los requisitos de la conservación de un equilibrio ecológico. En forma paralela al intento de sensibilizar a los consumidores mismos sobre las consecuencias casi insondables de su comportamiento de compra, se ha despertado finalmente una atención crítica por la contraparte, que, interesada por la acumulación de capital, ignoró durante mucho tiempo los diversos reparos respecto de las consecuencias negativas de su actividad para la sociedad o la naturaleza.

Los esfuerzos reformistas puestos en marcha a través de estas iniciativas tuvieron éxito, en cierto grado, en muchas partes de Europa Occidental, según el poder de negociación del que dispusieran los consorcios y las empresas en cada caso; entonces, se lograron aprobar, ya fuera en los parlamentos nacionales o a nivel del Parlamento Europeo, que poco a poco fue tomando cuerpo, algunas enmiendas legislativas que obligaron a la industria a respetar la sustentabilidad social y ecológica en sus lugares de producción. No fue insignificante la contribución que tuvo en estos éxitos relativos el hecho de que en el ínterin también el derecho se hubiera vuelto a volcar más intensamente hacia la protección de los intereses de los consumidores. Después de que, hasta los fines de la década de 1960, como hemos visto, solo se hubiera podido pensar en medidas legislativas que, en el mejor de los casos, podían ser pensadas como "conformes al mercado",[264] ahora, con la huella dejada por los movimientos de oposición intraparlamentaria y extraparlamentaria, se produjo un cambio considerable de opinión; cada vez más juristas se interesaron por esta materia, descuidada hasta ese momento, con la intención mucho más radical de ampliar los derechos de los consumidores, para otorgarles, según fuera posible, facultades directas para participar en la formación de precios y productos.[265] El espectro de alternativas con el que se jugaba mentalmente en este contexto se extendía desde la idea de

[264] Véase Reich, "Markt und Verbraucherrecht", *op. cit.*, pp. 198-214.

[265] Véanse, en las ciencias jurídicas de la República Federal de Alemania, por ejemplo, Gerhard Scherhorn, *Verbraucherinteresse und Verbraucherpolitik*, Gotinga, 1975; Spiros Simitis, *Verbraucherschutz – Schlagwort oder Rechtsprinzip?*, Baden-Baden, 1976, y Reich, "Markt und Verbraucherrecht", *op. cit.*

abrirles a los consumidores vías protegidas por la ley para negociar con los oferentes, hasta la perspectiva de fortalecer el contrapoder de los consumidores, ya fuera con formas de organización parecidas a los sindicatos o directamente con una representación sindical.[266] Aun cuando estos planes jurídico-políticos, que surgieron a partir de la constatación de la posición dominante de las empresas en el mercado, no se hayan realizado hasta el día de hoy, ya su sola comunicación en el ámbito político público contribuyó a mejorar el clima para que se interviniera en el mercado a favor de los consumidores; en todo caso, estimulados por los discursos jurídicos en la mayoría de los países de Europa y en los Estados Unidos, se fortalecieron las facultades de las autoridades en temas de competencia y cartelización, de modo que en principio fue posible entonces controlar el comportamiento del mercado respecto de la política de precios, la conformación de los productos y las medidas de publicidad.[267] Estas reformas, por otra parte, ayudaron a los partidos de la oposición y a los movimientos de derechos civiles que se habían ocupado en los años setenta y ochenta de fijar jurídicamente, por distintas vías, condiciones normativas para la producción de bienes; en el fortalecimiento mutuo entre la política de defensa del consumidor y las iniciativas jurídicas se puede observar, sin dudas, un cierto avance, en el período, en el intento de fortalecer los derechos de los consumidores frente a los intereses de los consorcios. A pesar de todas las consecuencias negativas que esto tiene para la organización del trabajo, de la que hablaremos más adelante, se cuenta entre aquellas reformas también la privatización, impulsada por el Parlamento Europeo, de grandes empresas estatales como, por ejemplo, las empresas de comunicaciones, que redujeron considerablemente los precios para los consumidores.

A menudo se hace referencia a que, como consecuencia de este brusco cambio, existe en la actualidad una tendencia a un comportamiento de consumo que se ha dado en llamar "moralizante" o "ético"; los ciudadanos deben orientarse mucho más que antes por principios ecológicos, sociales y morales cuando tienen que decidir qué productos o servicios quieren comprar.[268] Cuando se eligen alimentos, electrodomésticos, viajes o formas de energía, se tiene en cuenta hoy, al menos en entornos en los que prepondera la educación universitaria, que aquellos respeten criterios normativos de compatibilidad con la naturaleza y con el medio social. En estos círculos, cuyas actitudes son frecuentemente descritas

[266] Véase acerca de este espectro, *ibid.*, pp. 221-225.

[267] *Ibid.*, pp. 218-221.

[268] Stehr, *Die Moralisierung der Märkte*, *op. cit.*, pp. 274-283.

por la sociología como "posmateriales", en general se hacen depender las decisiones de compra de que los productos mismos o las empresas que los producen satisfagan estándares morales en lo que hace a la protección de los recursos naturales o de la cohesión social.[269] Tampoco cabe duda de que este cambio de ánimo en una parte de la población motivara a muchas empresas y consorcios a producir bienes respetando los valores demandados y a destacar en la publicidad estas normas de calidad de un modo más definido.[270] Se podría decir, entonces, que los empresarios, en su interés por utilizar el capital, siguen las señales morales que ciertos grupos de consumidores han enviado con su comportamiento de demanda transformado, y con ello cumplen con su tarea de satisfacer las necesidades de los consumidores. En este sentido se podría reconocer en estas tendencias de "moralización" del mercado de bienes de consumo un movimiento que vuelve a abrir la perspectiva de una reciprocidad entre los consumidores y las empresas; asociado con las oportunidades, mayores en los últimos decenios, de intervenir políticamente en el margen de decisión de los oferentes, el comportamiento transformado de una parte de la población habría llevado a un retorno a creer posible la realización de la libertad social en la esfera del consumo.[271]

Sin embargo, la imagen transmitida por la tesis expuesta oculta una serie de tendencias opuestas que, ciertamente, son graves. Para comenzar, muchas veces se sobredimensiona el tamaño de aquellos grupos que hoy aparentemente aplican puntos de vista morales cuando consumen; de acuerdo con los datos empíricos presentados por Lucia Reisch y Gerhard Scherhorn, en Alemania solo un veinte por ciento de la población pertenece al entorno "posmaterial", que realmente orienta sus decisiones de compra según puntos de vista morales, mientras que la mitad de la población o tiene una actitud aún "promaterial", es decir, consumista clásica, o manifiesta estar desconcertada.[272] Si, además, se considera que la conciencia ambiental de los alemanes es comparativamente alta,[273] entonces estos resultados cuantitativos podrían ser trasladados a otros países de Europa Occidental, siempre que la proporción no sea incluso más baja en ellos. Sin embargo, la amplia comprensión de la importancia que presuntamente revisten esos criterios morales (de un consumo compatible con la naturaleza o con el ámbito social) no siempre resulta en un comportamiento acorde, dado que penurias materiales, sensaciones de impotencia o simplemente intereses egocéntricos constituyen obstáculos para realizarlo: por eso, muchas veces queda todo igual que antes, es decir, con decisiones de compra meramente privadas, pues falta todo aliciente institucional para intercambiar con otros el conocimiento adquirido en el ínterin y aumentar así la presión para la acción propia. En este contexto, por cierto, tiene un papel importante la carencia, a pesar de la reorientación perceptible de una parte de los consumidores, de foros públicos en los que se pueda someter a una revisión conjunta la clase y el patrón de las necesidades demandadas; todavía no se han encontrado, institucionalmente, formas equivalentes a las extintas cooperativas de consumo, que podrían haber promovido la emergencia de discursos de este tenor; a menudo, las asociaciones de consumidores existentes se parecen a grandes organizaciones burocráticas, demasiado como para poder constituir lugares vitales de cuestionamiento de ciertos intereses de consumo: hoy solo se divisan alternativas en los foros de Internet relacionados con el mercado de los consumidores, cuya influencia trataremos al referirnos a los cambios actuales en la vida pública democrática. No obstante, hoy faltan, por cierto, en la esfera del consumo, mecanismos discursivos, lugares de negociación y espacios de discusión que permitan poner en marcha un proceso de adopción de perspectivas, ya sea entre los consumidores mismos o entre ellos y las empresas; solo las múltiples iniciativas, que van surgiendo de a miles, y ciertas organizaciones no gubernamentales (ambas, tipos de movimientos sociales que se concentran solo en temas individuales), se convierten ocasionalmente en escenarios que contribuyen a la fluidificación pública de los intereses de consumo.

Esta falta de mecanismos discursivos, clara señal de que la supuesta "moralización" de los mercados no ha avanzado tanto, se manifiesta hoy en un revivir del consumo ostentoso, puramente orientado a marcar el estatus. Si la tesitura forjada por el movimiento del '68 llevó a que tales formas del gasto privado tuvieran una connotación de tabú, durante los últimos veinte años, en los círculos "promateriales" de las capas pudientes, estas barreras han vuelto a caer mayormente; donde hay suficiente capital y donde faltan los motivos para controlar éticamente el propio consumo, se vuelve a invertir, con evidente orgullo, en la mayor cantidad

[269] Lucia A. Reisch y Gerhard Scherhorn, "Nachhaltigkeit, Lebensstile und Konsumentenverhalten. Auf der Suche nach dem 'ethischen' Konsum", en *Der Bürger im Staat*, 48 (1998), nº 2, pp. 92-99, aquí: pp. 97 y ss.

[270] Véase Stehr, *Die Moralisierung der Märkte*, *op. cit.*, pp. 276 y ss.

[271] Esto es sin duda la perspectiva optimista, que sostiene Nico Stehr en su estudio: *ibid.*, pp. 296 y ss.

[272] Véanse los datos empíricos en Reisch y Scherhorn, "Nachhaltigkeit, Lebensstile und Konsumentenverhalten", *op. cit.*, pp. 96 y ss.

[273] Peter Preisendörfer, *Umwelteinstellungen und Umweltverhalten in Deutschland. Empirische Befunde und Analysen auf der Grundlage der Bevölkerungsumfragen "Umweltbewußtsein in Deutschland"*, Opladen, 1999.

de bienes suntuarios, que no tienen otra función que la de destacar la distancia que hay con las clases más bajas. Esta vuelta del consumo ostentoso ayuda a explicar por qué en muchos sectores de la industria de bienes de consumo se ha logrado en los últimos tiempos, con la utilización de estrategias publicitarias sutiles, aumentar la demanda de bienes de lujo que hasta hace poco eran considerados superfluos o nocivos. Por ejemplo, si a fines de los años setenta se pensaba ampliamente que los automóviles del futuro tendrían una orientación puramente utilitaria y no tendrían un consumo alto de sustancias nocivas, sucede hoy que las calles de las grandes ciudades europeas están pobladas de vehículos todo terreno, también llamados *sport utility vehicles*, cuyos rendimiento técnico y consumo energético no tienen relación alguna con su contexto de uso cotidiano;[274] y algo similar sucede en otras ramas de la industria del consumo, como, por ejemplo, la de la gastronomía o del turismo, donde hasta hace no mucho tiempo los bienes suntuarios eran considerados problemáticos, y hoy, gracias al rápido retorno del consumo de ostentación, tienen una demanda muy alta.

Lo irritante de esta tendencia es que deja sin tematizar públicamente su vínculo con la moralización del comportamiento de consumo que tiene lugar al mismo tiempo en otras capas y, de este modo, queda sin explicación. La esfera de la satisfacción de necesidades mediada por el mercado ofrece hoy no ya la imagen de una "pululante arbitrariedad", como lo describiera Hegel hace casi doscientos años, sino una de oposición tajante entre grupos de compradores de muy distinto tenor, entre los que no tiene lugar ningún intercambio acerca de intereses y preferencias. Junto al grupo social cuyos miembros tienen que esforzarse para conseguir lo necesario para el mero sustento, existen otros dos grandes grupos de consumidores, el primero de los cuales sigue en gran medida motivos éticos, mientras que el segundo se entrega a la compra de bienes suntuarios con una inocencia recientemente adquirida. Debido a la falta de medios de comunicación más abarcativos, queda entonces sin discutir en esta división de los consumidores si las formas de utilización de las distintas clases de consumidores no se interfieren mutuamente, si incluso no se obstruyen el camino unas a otras: quien utilice su automóvil de alto rendimiento para realizar los mandados diarios no solo contribuye a destruir el medio ambiente sino que pone en peligro al creciente grupo de los ciclistas, de motivaciones éticas, e, inversamente, el consumidor de pensamiento ecológico hará todo lo posible para que se someta los alimentos a un estricto control acerca de su compatibi-

[274] Véase respecto de este ejemplo Streeck, *Re-forming Capitalism*, *op. cit.*, pp. 263 y ss.

lidad con la naturaleza, con lo cual sus precios los volverán menos accesibles para el creciente grupo de los que reciben ayuda social. En la situación actual falta casi por completo una armonización discursiva del comportamiento de consumo, condición previa para toda libertad social en esta esfera: ni siquiera parece haber un acuerdo implícito entre los consumidores tal que pudiese asegurar, en virtud de una cierta unificación de la demanda, la posibilidad de ejercer presión en la formación de precios o de los productos por parte de las empresas. Las asociaciones de protección al consumidor que existen en distintos países son relativamente impotentes frente a esta anomalía, porque dada su función puramente negativa, de control, y de la gran distancia que tienen respecto de su "clientela", apenas cuentan con posibilidades de influir la conformación de la opinión entre los consumidores; a diferencia de las desaparecidas cooperativas de consumo, no tienen, justamente, el poder social para transmitirles a sus miembros otras formas, cooperativas, del uso del mercado.

No es difícil de ver que las empresas y los consorcios activos en el mercado de bienes de consumo son, esencialmente, quienes sacan provecho de la situación descrita, puesto que, gracias a que pueden reconocer con claridad la segmentación de los intereses de los consumidores, están en condiciones de atender al mismo tiempo a los tres grupos de consumidores o de dividírselos respetando intereses recíprocos. El mejor ejemplo de la primera alternativa es la industria automovilística alemana, que, a pesar de la crisis económica y financiera, ha logrado en los últimos años aumentar enormemente la venta de sus productos, mediante una clara diversificación de la oferta y la exploración de nuevos mercados extranjeros; como hemos dicho, si hace unos treinta años se preveía la rápida desaparición de la demanda de automóviles de alto rendimiento técnico, que utilizaran gran cantidad de sustancias nocivas, hoy la venta de este tipo de vehículos está en expansión, debido a que están revestidos de un valor simbólico especial. Un ejemplo de la segunda alternativa, la de la división más o menos coordinada de los mercados, la ofrece la industria de los alimentos, en la que los productores o los intermediarios a menudo se han concentrado en atender un solo grupo de compradores: piénsese en la exclusiva cadena *Rungis*, que solo se especializa en productos suntuarios, cuya importancia para los hábitos de consumo de las clases que hacen pomposo alarde de su riqueza en Europa ha crecido tanto últimamente que está alimentando la fantasía revolucionaria de grupos izquierdistas de resistencia.[275] Quizás sea equívoco hablar aquí de un aumento

[275] Véase Comité Invisible (ed.), *L'insurrection qui vient*, París, 2007, p. 122.

del poder de mercado de las empresas respecto de los consumidores; si bien los oferentes controlan casi por completo el sistema de comunicación en los respectivos mercados, de modo que pueden influir unilateralmente sobre la demanda y las preferencias de los demandantes, este poder de control, debido a la omnipresencia de la publicidad en los medios, ha superado hace tiempo ya los límites de su propio territorio económico y ha avanzado hasta los intersticios más recónditos de la cotidianidad. La dimensión alarmante que ha cobrado la fijación de los jóvenes, incluso de los niños, con la marcas,[276] la enorme rapidez con que se penetra, mediante amplias campañas publicitarias, en el mundo de la fantasía de las personas, para dirigir las imágenes del yo y la construcción de la identidad de las personas:[277] todas estas son claras señales de una inversión social, mediante la cual los consumidores se han convertido en magnitudes influenciables aun más allá de su comportamiento de consumo; las empresas exitosas en la esfera del consumo, que según su rol original deben ser participantes de mercado que sirvan, al reaccionar con sensibilidad a las cambiantes necesidades de los consumidores, han adquirido como consecuencia de los cambios aquí estudiados un poder configurador que no se lo habrían asignado en el siglo XIX ni los más amargos realistas.[278]

Aunque sería muy loable, aunque estaría en las miras de una reconstrucción normativa, en la actualidad no hay motivos para pensar que existe una "moralización de los mercados" desde abajo, a partir de los consumidores. A pesar de que haya, aisladamente, tendencias a un autocontrol ético del comportamiento de compra, a pesar de que en la Unión Europea se les han impuesto a las empresas principios de sustentabilidad, a pesar de que las atribuciones jurídicas de los organismos de protección al consumidor hayan aumentado en muchos lugares y en una serie de países, siguiendo el modelo de los Estados Unidos, se piensa en instituir legalmente una posible facultad de resarcimiento colectivo de daños para

[276] Véanse Martin Lindstrom y Patricia Seybold, *Brandchild: Remarkable Insights into the Minds of Today's Global Kids and their Relationships with Brands*, Londres, 2003, y Andreas Ebeling, *Das Marktbewußtsein von Kindern und Jugendlichen*, Münster, 1994.

[277] Estos procesos han sido investigados profusamente, desde el punto de vista feminista, tomando como ejemplo los ideales corporales transmitidos por la publicidad: Vickie Rutledge Shields y Dawn Heinecken, *Measuring Up: How Advertising Affects Self-Image*, Philadelphia, 2001.

[278] La plataforma de Internet eBay parece no haber cambiado en nada esta situación, aunque a primera vista daría la impresión de ser un nuevo intento de socializar el mercado de bienes de consumo mediante una segunda utilización coordinada colectivamente; no obstante, en general, sirve para seguir estimulando un comportamiento de consumo individualizado. Véase Ken Hillis y Michael Petit (eds.), *eVeryDay eBay. Culture, Collecting and Desire*, Nueva York/Londres, 2006.

las organizaciones de consumidores, en los últimos decenios ha aumentado el poder de las empresas en los mercados de bienes de consumo. El flagrante desequilibrio que, por consiguiente, enfrentamos en estos mercados, y que se opone a las normas inherentes a ellos y a las ideas regulativas, debe explicarse, por cierto, a partir de una coincidencia de "afinidades electivas" entre transformaciones económicas y procesos de transformación culturales: en el mismo período en que el margen de disposición de las empresas empezó a crecer con la internacionalización de la producción y el comercio, creció también la privatización de los consumidores debido a que se eliminaron fuerzas de oposición discursivas, de modo que este costado empezó a estar más indefenso, expuesto al otro.

Hay que constatar, entonces, que la esfera del consumo mediado por el mercado no se ha convertido, en los últimos decenios, en un componente de la eticidad democrática. Aun cuando mediante la ayuda de mecanismos discursivos y de los reglamentos correspondientes tuviera el potencial normativo para hacerlo, en la actualidad no sirve ni a la práctica de una adopción mutua de perspectivas ni al aprendizaje de prácticas de restricción de las necesidades; por el contrario: a pesar de la tan mentada moralización del comportamiento de compra, prevalece una mentalidad de consumismo privado, de la acumulación individual de bienes efímeros,[279] que les abre a las empresas un margen extremadamente amplio para alcanzar sus objetivos, definidos en general de manera autónoma. Estas anomalías tienen hoy un peso tanto mayor porque no es sino hoy, precisamente, que se exige una coordinación y una concertación mayores entre los consumidores, dado que no solo la catástrofe climática en ciernes hará necesaria la reducción del alto nivel de consumo de los países occidentales, sino que en la actualidad también está entrando en el mercado una cantidad creciente de bienes cuya conformidad con un comercio que respete las reglas del mercado es altamente cuestionable desde el punto de vista ético. En lo que respecta al primero de los desafíos éticos, el de la reducción de ciertas necesidades de consumo, sobre todo en los ámbitos de la energía, la alimentación y el transporte, se puede pensar, hasta un cierto punto, en un sistema de estímulos puramente financieros, que podrían lograr los efectos deseados; pero tales me-

[279] La diferenciación implícita que se hace aquí entre bienes "efímeros" y bienes "duraderos", que ya fue empleada por Hannah Arendt (*Vita activa*, *op. cit.*, § 17) y que se encuentra en forma sistemática en Albert O. Hirschman (*Engagement und Enttäuschung*, *op. cit.*, cap. 2) es ignorada, problemáticamente, por Daniel Miller cuando en su estudio *Der Trost der Dinge* (Frankfurt, 2010), que en general es muy impactante, trata de elaborar una justificación del mundo de la vida para el consumismo privado.

dios de influencia simplemente monetaria (por ejemplo, impuestos al consumo que solo se apliquen a gastos que superen un nivel mínimo de abastecimiento básico y que de este modo protegerían a las capas de menores ingresos) tienen la reputación de estimular actitudes oportunistas y, así, estrategias de evitación. Por consiguiente, una restricción efectiva del nivel de consumo a largo plazo solo podrá ser habilitada a partir de la implementación de un discurso público, como la que toda esta esfera exige ya en sus principios regulativos; cuanto más fuertemente se relacionen entre sí los consumidores mediante órganos intermediarios de conformación de la opinión, y cuanto más sustentablemente puedan influir en sus respectivas interpretaciones de las necesidades, tanto mejores serán sus condiciones para restringir su comportamiento de consumo por la vía de la comprensión, es decir, reflexivamente.[280]

Lo mismo vale, sin duda, para la segunda amenaza que se cierne sobre la esfera del consumo hoy, que se encuentra fatalmente dividida entre los consumidores que se comportan de manera privada y los empresarios que solo buscan su provecho económico. Debido al progreso de la técnica médica, en los últimos veinte, treinta años, se ha acelerado la demanda de una clase de bienes, cuya particularidad radica en estar ligados intrínsecamente al circuito funcional del cuerpo humano; en primer lugar cabe nombrar ciertos órganos del hombre cuyo trasplante puede asegurar la supervivencia de un paciente, pero también se puede pensar en los llamados "vientres de alquiler" , que generalmente les abren a ciertas parejas que no tienen hijos un camino para ser padres de hijos que pueden ser considerados propios biológicamente.[281] Mientras que en el primer caso no corresponde desacreditar moralmente los motivos para la adquisición de bienes de este tipo, ligados al cuerpo, en el segundo caso, se abren dudas éticas acerca de si el interés subyacente, por otra parte, puede ser considerado legítimo en toda situación; pero ambos casos, independientemente de las diferencias que tengan, plantean la pregunta que solo puede ser respondida públicamente, acerca de en qué medida se debería dar acceso a un comercio de estos bienes, que tienen una demanda cada vez mayor, en el mercado. Como hemos visto, no es la primera vez en la historia del mercado de bienes de consumo moderno que

---

[280] Véase para todo este complejo Claus Leggewie y Harald Welzer, *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten: Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*, Frankfurt, 2009.

[281] Véase como ejemplo para el primer caso Satz, *Why Some Things Should not Be for Sale*, *op. cit.*, parte III, cap. 9; para el segundo caso, véase Margaret Radin, "Market Inalienability", en *Harvard Law Review*, 100 (1987), pp. 1849-1937, y Elizabeth Anderson, "Der verkaufte Bauch – Schwangerschaft als Ware", en *WestEnd. Neue Zeitschrift for Sozialforschung*, 3 (2006), n° 1, pp. 74-87.

se plantean preguntas de este tipo; su expansión ha estado siempre acompañada de disputas más o menos conflictivas acerca de si ciertos bienes, debido a sus propiedades adictivas o sus consecuencias denigrantes, no deberían ser retirados por completo del intercambio mediado por el mercado. Pero parece que nunca antes los consumidores, por su parte, es decir, el gran grupo de los implicados directamente, habían estado tan poco incluidos en el proceso de decisión requerido; la falta de grupos intermediarios en esta esfera, de ámbitos de discusión y, con ello, de mecanismos de generalización de intereses impide que se pueda formar una opinión superadora o incluso una atmósfera que tenga que ser considerada públicamente. En este sentido, las tomas de decisiones sobre cuestiones de la regulación de los mercados, a pesar de que desde lo político se intenta una y otra vez dar cabida a grupos de intereses, se ejecutan en un estrecho círculo de órganos de gobierno y asociaciones de expertos en los que los consumidores, como tales, no tienen parte alguna (como hemos dicho antes, nos referiremos en otro contexto al cambiante poder de intervención de los foros de Internet).

De acuerdo con los criterios que hemos descubierto con la ayuda del economicismo moral, le faltan hoy a la esfera del consumo mediado por el mercado todos los requisitos institucionales que la podrían convertir a su vez, precisamente, en una institución social de la libertad social. En ella no se puede decir que exista una reciprocidad institucionalizada en la satisfacción de intereses o necesidades, puesto que una parte, la de los consumidores, no tiene en la actualidad casi instrumentos discursivos, por medio de los cuales estaría en condiciones de generalizar las variadas y divergentes preferencias de tal modo que podría comprometer a la otra parte, la de las empresas, a considerar estas preferencias so pena de que fracase la formación de productos y precios. En la misma medida que la difusión de una mentalidad de consumismo privatista, acelerada aún más por la desaparición de aquellas cooperativas de consumo que antes ejercían resistencia, ha aumentado tanto el problemático desequilibrio de poder (que existe desde siempre en los mercados de bienes de consumo), que los oferentes pueden en el ínterin influir, con una alta probabilidad de éxito, en las necesidades de los consumidores según sus propios intereses; divididos en grupos parciales, entre los cuales no hay procesos de comunicación y que solo están homogeneizados por procesos anónimos de constitución de *habitus*, estos consumidores no pueden desarrollar hoy una conciencia de realización de su libertad individual en el intercambio cooperativo con la contraparte.

Las crecientes diferencias entre situaciones sociales y niveles de ingreso vuelven a ser en la actualidad el mayor obstáculo a la hora de fortalecer el poder de

oposición de los consumidores mediante la unificación de la comunicación y por vía de normas legales específicas. Incluso el derecho, mediante la ampliación de las atribuciones de las asociaciones de consumidores, solo puede contribuir mínimamente a aumentar el potencial de presión y de negociación de los consumidores si faltan las condiciones sociales para que aquellos, incluso antes de tomar decisiones de compra, estén a un mismo nivel como miembros de la sociedad; y los márgenes discursivos para una corrección mutua de la interpretación de necesidades surgen entre los consumidores solo cuando las condiciones sociales no son demasiado divergentes como para que no puedan adoptar la perspectiva del otro. Todos los esfuerzos por realizar, aunque sea de manera rudimentaria, la libertad social dentro de la esfera del consumo necesariamente fracasan si la distancia socioeconómica entre las clases sociales aumenta de tal manera que da lugar a perspectivas de futuro y oportunidades de consumo muy diferentes. Para poder visualizar los cambios sociales que dan lugar hoy al aumento de esas diferencias en las situaciones de vida, tenemos que pasar en nuestra reconstrucción normativa de la esfera del consumo mediado por el mercado a la de la división del trabajo mediada por el mercado, puesto que la posición que cada miembro de la sociedad ocupa en la estructura social está decidida no por su rol en el proceso de la circulación económica, sino, hablando en términos marxistas, por su posición en el sistema de la producción capitalista.[282]

(c) El mercado del trabajo

A pesar de que es con el mercado de bienes de consumo que Hegel da comienzo a su intento de descubrir el nuevo orden económico capitalista como una morada de la libertad social, tiene ciertamente en claro que su verdadero núcleo lo constituye la esfera del trabajo de la sociedad mediada por el mercado, puesto que en mucho mayor grado que la actividad del consumo, que aun organizada adecuadamente no contribuye más que poco a la autoestima individual, la actividad objetificada del trabajo depende de un reconocimiento mutuo en el marco de toda la sociedad, porque pende de ella todo el "honor" y la libertad civil del hombre moderno o, más precisamente, del varón moderno:[283] No obstante, Hegel es consciente desde un principio de que el mercado de trabajo que ha de realizar justamente este reconocimiento y, con ello, esta libertad social corre siempre el riesgo de fracasar en la tarea que se le ha impuesto: cuando faltan medidas de control estatal –así lo cree el autor de la *Filosofía del derecho*– hará que, por una parte, surja en el "populacho" una masa en aumento constante de personas pauperizadas, subabastecidas y,[284] por otra parte, que debido a la presión por aumentar la productividad se impulse una "mecanización del trabajo", que a largo plazo resulte una burla a todo valor de reconocimiento de lo realizado productivamente.[285]Ambos problemas estructurales produjeron aberraciones sociales en la época posterior a Hegel, que superaron ampliamente lo que él se había imaginado; y no es errado ver en la primera de las dos anomalías el desafío central del siglo XIX, y en la segunda, en cambio, el del siglo XX. La historia de la organización capitalista del trabajo estuvo acompañada en su primera etapa por amplias olas de pauperización física, que hizo que gran parte de las clases más bajas no lucharan por otra cosa que la supervivencia; y después de que las condiciones hubieran mejorado con el progresivo establecimiento del Estado de bienestar, con similar ímpetu comenzó la descalificación y el vaciamiento del trabajo, posibilitados por la técnica, que enfrentó al mismo grupo de la población con el problema, muy diferente, del silencioso socavamiento de sus actividades profesionales.

Cuando Hegel, en los primeros años del siglo XIX, estaba ocupado con la recepción de la nueva economía nacional, la forma de organización social del trabajo se encontraba en medio de un cambio radical. En los siglos anteriores las condiciones de trabajo imperantes habían sido sobre todo relaciones tutelares, condicionadas por un feudalismo agrícola, que obligaban a los miembros de las capas carentes de patrimonio a prestar servidumbre al dueño de la tierra, o a las autoridades políticas, a cambio de compensaciones personales; solo estaban exceptuados algunos nichos económicos en los cuales los gremios de artesanos controlaban las condiciones de trabajo, y donde se ejercían las primeras formas de un trabajo asalariado y regulado contractualmente o, incluso, en la periferia de Europa Occidental, donde no solo estaba permitido el comercio de esclavos sino también su empleo.[286] Con la revolución industrial que comenzó en Inglaterra, empezó a transformarse progresivamente esta organización de trabajo relativa-

[282] Es muy claro el aporte de Reich, "Markt und Verbraucherrecht", *op. cit.*, pp. 190-194.

[283] Acerca de la necesidad de reconocimiento en el trabajo para Hegel, véase Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlín, 2002, cap. II.

[284] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, §§ 241, 244, 245.

[285] *Ibid.*, § 198.

[286] Véase para un panorama en estos temas Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz, 2000, caps. 2 y 3 [versión original: *Les métamorphoses de la question sociale*, París, Fayard, 1995; trad. esp.: *Las metamorfosis de la cuestión social*, Barcelona, Paidós, 1997].

mente estable; cada vez más, empresarios con "espíritu capitalista" aprovecharon las posibilidades abiertas por la tecnología para financiar fábricas en las que se daba empleo a trabajadores provenientes del campo, subocupados, a cambio de una paga muy baja y con condiciones de trabajo apenas reguladas, para poder obtener una plusvalía a partir del trabajo físico de estos. Pero la estructura del trabajo asalariado, descrita por Marx como "acumulación originaria", quedaba así inserta en una serie distinta de formas de empleo "protoindustriales", entre las que se contaban, además del *Verlagssystem*, utilizado por comerciantes acaudalados, las pequeñas empresas artesanales o campesinas con sus medidas de protección tradicionales.[287] Antes de que se pudiera establecer finalmente un mercado de trabajo libre, reglamentado solamente por la economía de mercado, como lo describiría luego Hegel, tenían que caer todas estas formas intermedias, algunas de ellas aún organizadas como gremios, otras constituidas ya como formas de comercio capitalista. Con la libertad que nos concede la intención de una reconstrucción normativa podemos decir que, en Europa Occidental, el proceso que depuró las estructuras de trabajo de todos sus elementos tradicionales de servidumbre o de trabajo forzado alcanzó su apogeo hacia 1800. En Francia, antes de la Revolución, a instancias de Turgot, se habían abolido los gremios, con sus constituciones patriarcales, y las instituciones de encierro como los asilos de mendigos;[288] en Inglaterra se agudizó el conflicto entre la nobleza feudal y la burguesía liberal acerca del futuro del derecho tutelar de los pobres;[289] finalmente, en Alemania, que estaba muy rezagada, en cuanto al grado de industrialización, respecto de los otros dos países, las administraciones del Estado autoritario empezaron a ganar a las clases bajas para una actividad "libre" en el naciente mercado de trabajo, mediante la introducción de la libertad de industria y la reducción de los privilegios de estamento de los terratenientes.[290] Aun cuando muchas de las antiguas formas de empleo y de trabajo continuaran existiendo hasta fines del siglo XIX, con estos conflictos y estas reformas se señalaba sin duda la evolución del mercado de trabajo capitalista en adelante.

[287] Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, *op. cit.*, pp. 106-114.

[288] *Ibid.*, pp. 151-162.

[289] Polanyi, *The Great Transformation*, *op. cit.*, segunda parte, caps. 7 y 8; véase también Thomas H. Marshall, "Staatsbürgerrechte und soziale Klassen", en *Zur Soziologie des Wohlfartsstaates*, Frankfurt/Nueva York, 1992, pp. 33-94, aquí: pp. 49 y ss. [versión original: Thomas Marshall, "Citizsenship and Social Class" (1950), en *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press, 1992].

[290] Helmut Böhnne, *Prolegomena zu einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte im 19. Und 20. Jahrhundert*, Frankfurt, 1969, cap. 2.

Con la paulatina eliminación de todos los obstáculos institucionales, provenientes de sistemas más antiguos de empleo y seguridad, empezó a establecerse en los países mencionados un Estado social que Robert Castel denominó, con una fórmula ingeniosa, "punto muerto de la relación de la dependencia del salario":[291] la mano de obra, generalmente desplazada del campo, despojada de su tradicional amparo, pero ahora jurídicamente libre, estaba obligada a vender sus prestaciones mediante contratos formales bajo condiciones que solo eran determinadas por la demanda de las empresas a quienes servían sus capacidades; ciertamente, en el campo o en pequeñas ciudades seguían existiendo formas de trabajo protoindustriales, pero estaban siendo desplazadas cada vez más por la gran fuerza de atracción de los mercados de trabajo de las grandes industrias.[292] En esta primera hora de la organización del trabajo social, que rápidamente fue captada con precisión por las novelas del realismo burgués,[293] los asalariados carecían de toda protección social o económica en caso de desempleo, enfermedad, desgaste físico o vejez; no existía, por supuesto, en aquel entonces un derecho laboral como lo entendemos hoy; las empresas no estaban obligadas a realizar ningún tipo de prestación de asistencia en caso de enfermedad o de falta de trabajo causada por la actividad misma, de modo que cuando se carecía del magro salario rápidamente se caía en serios niveles de pobreza, que no podían ser contrarrestados porque ya no se contaba con los sistemas de protección tradicionales. No es fácil imaginarse qué promesas normativas del nuevo sistema de la economía de mercado, bajo estas condiciones, podrían haber sido bien recibidas por los asalariados; probablemente los procesos precedentes de adoctrinamiento moral y religioso hayan en parte contribuido a estimular la disciplina temporal necesaria y la disposición de servicio;[294] por otra parte, pueden haber sido realmente las

[291] Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, *op. cit.*, p. 189.

[292] Sobre la coexistencia inicial de formas de empleo "protoindustriales" e industriales a comienzos del siglo XIX, véanse las descripciones de Robert Castel, que se basan en las investigaciones históricas de Hans Medick acerca de la "protoindustrialización" (Peter Kriedte, Hans Medick y Jürgen Schlumbohm, *Industrialisierung vor der Industrialisierung: gewerbliche Warenproduktion auf dem Land in der Formationsperiode des Kapitalismus*, Gotinga, 1978): Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, *op. cit.*, pp. 109-140.

[293] Para Inglaterra, véase, por ejemplo, Charles Dickens, *Hard Times*, Londres, 1854; para Francia, Émile Zola, *Germinal*, París, 1971. Aún más temprano, Heinrich Heine ya había descripto las nuevas condiciones de trabajo en sus informes sobre Londres, escritos en 1827 (publicados como *Fragmentos ingleses*), véase Gerhard Höhn, *Heine-Handbuch. Zeit-Person-Werk*, Stuttgart, 1997, pp. 257-265.

[294] Véase, como ejemplo para Inglaterra, Edward P. Thompson, "Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus", en *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen So-*

promesas de libertad del mercado las que motivaron a los trabajadores a aceptar las cargas que se les imponían; no obstante, debe haber sido, en general, la mera presión por sobrevivir, simplemente, la que hizo que se aceptaran sin chistar las duras reglas del empleo regido por la oferta y la demanda. En todo caso, sería algo imprudente atribuirles a estas primeras generaciones de asalariados "puros" la convicción ético-laboral de que debían someterse a todos los sufrimientos de las condiciones de trabajo que imperaban entonces, debido a un compromiso con el servicio. Si bien es cierto que a través de los siglos la revaluación del trabajo había tenido su efecto también en las capas sociales más bajas, de forma que entonces se compartiera con la pujante burguesía la condena ética de la fortuna adquirida sin esfuerzo, sin realizar ninguna prestación, esta conciencia, a diferencia de las interpretaciones burguesas, quedó incorporada durante mucho tiempo dentro de las representaciones tradicionales, según las cuales la decencia moral demanda que se corrijan las leyes del mercado a favor de los necesitados y desposeídos.[295] Influencias de este tipo tenían en general las variadas organizaciones de socorro mutuo, que se constituyeron especialmente en Inglaterra y Francia en la primera mitad del siglo XIX, para poder ofrecer protección contra los imponderables de un trabajo asalariado sin reglamentación, carente de protección alguna, lo que continuaba prácticas similares a las que tenían lugar en tiempos preindustriales; comparables con las prestaciones "solidarias", que Hegel esperaba que brindaran las corporaciones organizadas en gremios,[296] las *friendly societies* inglesas y sus homólogas francesas, las *mutuelles*, garantizaban con la ayuda de un sistema de contribuciones que los miembros o sus familias contaran con un apoyo financiero, o a veces también caritativo y personal, en caso de enfermedad, despido, vejez o muerte.[297]

zialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt/Berlín/Viena, 1980, pp. 34-65 [versión original: "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", *Past & Present*, n° 38 (1), 1967, pp. 56-97].

295 Thompson, "Die 'moralische Ökonomie' der englischen Unterschichten im 18. Jahrhundert", en *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*, *op. cit.*, pp. 66-129 [versión original: "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past & Present*, n° 50, febrero de 1971, pp. 76-136].

296 Hegel utiliza realmente el término "solidario" en una de sus lecciones de la *Filosofía del derecho* para describir las prestaciones cooperativas de las corporaciones: G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Dieter Henrich (ed.), Frankfurt, 1983, p. 203 (le debo esta información a Stilian Yotov).

297 Acerca de las *friendly societies*, véase Peter Henry Gosden, *The Friendly Societies in England 1815-1875*, Manchester, 1961; respecto a la historia del movimiento de las *mutuelles*, véase Romain Lavielle, *Histoire de la Mutualité. Sa place dans le régime français de la securité sociale*, París, 1964.

Mientras que las capas más bajas seguramente reaccionaban a la rápida pauperización física que afectó especialmente los centros industriales de Europa Occidental con una mezcla de fatalismo, ayuda mutua organizada colectivamente y sentimientos de injusticia, alimentados por la tradición, las alas intelectuales de la burguesía, que iba ascendiendo económicamente, se veían ahora ante la tarea de encontrar una legitimación normativa y una explicación teórica para los nuevos fenómenos de la crisis, puesto que las condiciones catastróficas en muchas regiones, por supuesto, se oponían totalmente a las narrativas justificativas con las que se había fundamentado antes la ampliación de un mercado de trabajo de acuerdo con un liberalismo de mercado optimista. La palabra que en Inglaterra se había difundido rápidamente a partir de esta situación, entre los contemporáneos educados, para no solo encontrar el común denominador de todas estas condiciones de pobreza, sino también para explicarlas de algún modo, era "pauperismo"; con ella se designaba una forma particularmente extrema de la miseria, cuya particularidad respecto de todas las otras formas de la pobreza conocidas hasta entonces residía en que los afectados habían perdido todo resto de decencia civil y de comportamiento ciudadano.[298] Por cierto, las condiciones sociales como las descritas más tarde por Víctor Hugo en su novela *Los miserables*, cuando relata la vida de un grupo de vagabundos sin hogar en París de los años treinta del siglo XIX,[299] se daban mayormente en regiones en las que predominaban ya formas de producción de grandes industrias; en el campo y en las ciudades más pequeñas, donde los pequeños establecimientos campesinos o artesanales aún determinaban la organización del trabajo, seguían funcionando los mecanismos de protección de las relaciones sociales tradicionales, de modo que en general se podía evitar la caída en la miseria física y psíquica. A los partidarios intelectuales de la burguesía acaudalada, no obstante, les era suficiente la situación en los centros industriales para invocar la imagen de las clases "peligrosas"; con una mezcla de miedo y aversión, que desde ese momento se convirtió en un componente estable de un "racismo de clase" (Robert Castel) siempre disponible, se relacionaban las nuevas formas desocializantes de la pobreza con tendencias a la degradación, que supuestamente aquejaban a los miembros de las clases bajas por naturaleza.[300] Hasta el día de hoy, cada vez que los fracasos del mercado de trabajo capitalista hacen necesario buscar justificaciones para las miserias que

298 Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, *op. cit.*, pp. 193-204.

299 Víctor Hugo, *Los miserables*, Losada, 2007.

300 Véase como ejemplo Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIXe siècle*, París, 1958. Para la continuidad de la imagen de las "clases peligro-

surgen como consecuencia de ellos, se reflota una y otra vez esta idea naturalista según la cual los sectores desempleados y subocupados de la población tienden a la primitivización y a la "decadencia moral" y, por consiguiente, tienen un potencial peligroso.

En contraste con las reacciones de este tipo, algunos pocos autores de aquella época, entre ellos Hegel, pero más tarde, lógicamente, los socialistas utópicos, intentan penetrar en las verdaderas causas socioeconómicas de la degradación social que habían provisto el material para las descripciones del pauperismo; con una mirada sobria acerca de las condiciones cambiantes, se determinó en estos círculos que, bajo las condiciones de un mercado de trabajo libre, las empresas de la gran industria siempre producirían un ejército de desocupados sin protección alguna, porque cuando, previsiblemente, disminuyeran sus posibilidades de vender sus productos, estarían obligados a despedir en masa a sus empleados. En las sendas intelectuales que se abren mediante estos primeros intentos de explicación de carácter exploratorio, el fenómeno que se denomina en principio "pauperismo" cae en la sombra de una problemática mayor, que a partir de este momento es tratada como la "cuestión social"; con este término ven por primera vez con claridad los representantes de la incipiente economía de mercado que la situación precaria de las clases trabajadoras no es culpa de ellas, sino que está relacionada con la difuminación de las fronteras sociales del mercado de trabajo capitalista.[301]

A esta progresiva politización del problema de la evaluación de las consecuencias sociales de la nueva organización del trabajo contribuyó en gran medida también el hecho de que las clases afectadas habían adoptado en el ínterin formas más enérgicas, pero ante todo más articuladas moralmente, de resistencia. Después de una parálisis inicial indudable, porque la confrontación con las consecuencias, en el mundo de la vida, de un mercado de trabajo no regulado tenía lugar muchas veces en el término de pocas generaciones, se reaccionó a situaciones desoladoras, en primer lugar, como se mencionó, con el vocabulario de la protesta y con los mecanismos de protección de una economía moral tradicional: se denunciaba a los dueños de las fábricas o a las autoridades políticas por permitir condiciones de trabajo incompatibles con la dignidad y el honor propios de

sas", véase para el caso de los Estados Unidos, por ejemplo, Frances Fox Piven, *Regulierung der Armut: die Politik der öffentlichen Wohlfahrt*, Frankfurt, 1977.

[301] Respecto de esta conversión de la discusión del pauperismo en la "cuestión social", véase para el caso de Alemania Florian Tennstedt, *Vom Proleten zum Industriearbeiter. Arbeiterbewegung und Sozialpolitik in Deutschland 1800-1914*, Colonia, 1983, cap. A. I. y II.

la "gente común", se creaban organizaciones mutuales que intentaban evitar las carencias extremas.[302] Pero como consecuencia de los enfrentamientos, que en algunos lugares cobraron un decidido tono de lucha de clases, los afectados también fueron adquiriendo poco a poco las ideas normativas que habían utilizado los defensores mismos del nuevo sistema para fundamentar la nueva organización de trabajo; en vez de servirse de los principios tradicionales de la decencia moral, en los conflictos se empezaron a utilizar cada vez más principios que, en definitiva, remitían a los fundamentos de legitimación implícitos del orden económico capitalista mismo. De forma muy clara se puede reconocer esta transformación, que se daba solo por lo bajo, en que entonces empezaban a aparecer en el vocabulario de la resistencia categorías jurídicas que parecían tomar literalmente las promesas normativas del mercado: se habla de un "derecho al trabajo", que ya no desaparecerá del vocabulario de la protesta de los trabajadores, se habla de derechos de protección del trabajo y de una asistencia elemental en caso de enfermedad y, naturalmente, pronto aparecerá la cuestión de la "explotación".[303] Todas las exigencias o acusaciones así planteadas, esto es algo que debería verse fácilmente, solo tienen sentido bajo la condición de que toda la idea de un contrato de trabajo "libre" haya sido aceptada normativamente, o al menos tolerada, con anterioridad: donde se reclama un "derecho" al trabajo, ya debe haberse reglamentado institucionalmente que el trabajo no puede ser asignado de manera tutelar o simplemente decretado; donde se exige una protección del trabajo y pago del salario en caso de enfermedad está en juego la idea de que el respeto del contrato de trabajo por el empresario exige implícitamente el cumplimiento de una serie de medidas de protección; y, finalmente, donde hay una acusación de "explotación", antes se debe haber otorgado al sujeto laboral un derecho jurídico al beneficio de su actividad. En el lapso de pocos decenios las formas de resistencia de las capas de los trabajadores de la industria temprana, afectadas por la pauperización, se transformaron en un rápido proceso de aprendizaje, de modo que ahora constituían el punto de referencia de la nueva organización laboral no ya las reglas tradicionales de la decencia moral, sino los

[302] Véase Edward P. Thompson, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, 2 tomos, Frankfurt, 1987, especialmente tomo 1, cap. 12, y tomo 2, caps. 14 y 15 [versión original: *The Making of the English Working Class*, Londres, Penguin, 1968, 3ª ed.; trad. esp.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012].

[303] Acerca de esta progresiva juridificación del lenguaje de la protesta, véase Michael Vester, *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß. Die Entstehung antikapitalistischer Theorie und Praxis in England 1792-1848*, Frankfurt, 1970, segunda parte, caps. I y II.

derechos normativos mismos de la nueva organización del trabajo; antes de la formación real de un movimiento obrero organizado se habían convertido repentinamente en compañeros en un conflicto de interpretación librado con acritud, que en adelante giraría en torno de qué implicaciones morales serían inherentes a la institución del mercado de trabajo "libre".

Después de que se constituyeran, finalmente, a mediados del siglo XIX, las distintas alas de un movimiento obrero organizado en toda Europa Occidental, había dos posturas enfrentadas respecto de la "cuestión social", que, de acuerdo con nuestra reconstrucción normativa, pueden entenderse como dos interpretaciones opuestas de la promesa de libertad sobre la que se basa el mercado de trabajo: mientras que una postura que (haciendo aquí una inexcusable omisión de todas las diferenciaciones existentes) podría ser vista como el partido de los actores capitalistas privados abogaba por una comprensión puramente individualista de la libertad de contratación, según la cual se encuentran bajo el arbitrio completo del propietario del establecimiento de producción las condiciones bajo las que contrata a la mano de obra, la otra postura, considerada de manera igualmente abstracta como el partido de los trabajadores industriales, defendía la convicción de que el sistema de estas libertades contractuales hacía normativamente necesario asegurar los requisitos sociales que hacen posible su realización. Ciertamente, con estas simplificaciones burdas se corre el riesgo de ignorar la dinámica interna y la forma especial de las disputas de clase en los distintos países de Europa Occidental en aquella época y así violentar la realidad histórica; en Inglaterra, Francia o Alemania, para nombrar solo a estos tres países, la lucha social por la constitución de la organización capitalista del trabajo adopta una configuración específica porque no solo es muy distinto el grado de industrialización en cada caso y, con ello, la composición socioeconómica de las clases es distinta (con lo que su peso político es distinto en cada caso), sino además, y sobre todo, porque el rol intermediario del Estado difiere en muchos aspectos de acuerdo con las distintas tradiciones político-jurídicas.[304] Sin embargo, me parece justificable aquí hacer una abstracción de las diferencias indicadas, que individualmente son muy grandes, porque para nuestros propósitos solo importa develar la gramática moral profunda de las disputas acerca de la "cuestión social"; y si, entonces, dejamos de lado las muy distintas constelaciones de la lucha de clases a mediados del siglo XIX, entonces se puede decir que las distintas alas

[304] Véase como resumen Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Múnich, 2009, cap. XII.

del movimiento obrero, siempre que no fueran de carácter marcadamente marxista, luchaban por una radical socialización de la libertad contractual presupuesta por el mercado capitalista de trabajo, al querer agregarle las condiciones sociales del trabajo, de la protección y de la valoración adecuada de las capacidades laborales del hombre.

La progresiva construcción de una política social estatal como la que se vislumbra hacia fines del siglo XIX en casi todos los países liberales de Europa Occidental se explica hoy mayormente, en la historiografía predominante, por referencia a la enorme presión que pudo ejercer, en la opinión pública que se estaba formando y en los grupos parlamentarios, el movimiento obrero, mientras tanto muy organizado: impulsados por la experiencia de que las olas de pauperización no podían resistirse con las medidas, hasta ese momento efectivas, que tomaban las organizaciones de beneficencia privadas, de la asistencia legal a la pobreza y de las variadas asociaciones de autoayuda, y ante el desafío que planteaban las luchas obreras militantes, que estaban entonces a la orden del día, los gobiernos de Inglaterra, Francia, Suecia, Austria o Alemania se vieron obligados a promulgar leyes para la protección y la seguridad social de las capas asalariadas, que restringían considerablemente los intereses de las empresas privadas capitalistas.[305] Pero justamente, si se dirige la mirada hacia Alemania, que bajo la conducción de Bismarck adoptó un rol de pionera en la implementación de estas regulaciones político-sociales,[306] esta hipótesis explicativa tiene fallas grandes, porque no se entiende claramente que las medidas aquellas muchas veces solo apuntaban a cumplir fines de pacificación o de control; no solo las élites políticas, sino también las asociaciones empresariales, en inteligente anticipación al poder creciente del movimiento obrero, tenían gran interés –así se argumentaba acerca de lo que sucedía, sobre todo, en Alemania e Inglaterra–[307] en que se incorporara a los asalariados al sistema de otorgamiento de derechos

[305] Respecto de esta explicación "social" o laborista del surgimiento del Estado social, véase un resumen muy útil en Peter Baldwin, *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State, 1875-1975*, Cambridge, 1990, pp. 1-54. Un ejemplo brillante de una hipótesis de este tipo lo brindan Roger A. Cloward y Frances Fox Piven, "Moral Economy and Welfare State", en David Robbins *et al.* (eds.), *Rethinking Social Inequality*, Aldershot, 1982, pp. 148-164.

[306] Como ejemplo Tennstedt, *Vom Proleten zum Industriearbeiter*, cap. C; también Michael Stolleis, "Die Sozialversicherung Bismarcks. Politisch-institutionelle Bedingungen ihrer Entstehung", en Hans F. Zacher (ed.), *Bedingungen für die Entstehung und Entwicklung der Sozialversicherung*, Berlín, 1979, pp. 387-410.

[307] Para un panorama de esta hipótesis "bonapartista", véanse las contribuciones de Jürgen Tampke y Roy Hay en Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Mock (eds.), *Die Entstehung des Wohlfahrtsstaates in Großbritannien und Deutschland 1850-1950*, Stuttgart, 1998, pp. 79-91 y pp. 107-130.

de seguridad social y protección del trabajo garantizados por el Estado. La ambivalencia en las innovaciones sociopolíticas de fines del siglo XIX, que se documentan en la tensión entre estas dos hipótesis explicativas, indica que las ideas regulativas de libertad de la nueva organización capitalista del trabajo solo pudieron ser institucionalizadas, en un principio, en la configuración unilateral de derechos subjetivos.

Una institucionalización adecuada de la libertad social dentro de la esfera del mercado de trabajo capitalista demanda, como lo habíamos visto en la retrospectiva de la tradición del economicismo moralista, además de garantías jurídicas de igualdad de oportunidades, también el establecimiento de mecanismos discursivos que le permitan a la parte trabajadora influir, colectivamente o en grupos, en los intereses de las empresas; por eso Durkheim ya había aconsejado, en la época de la que estamos hablando, revivir las corporaciones profesionales, que habrían de asumir la tarea de reglamentar corporativamente las relaciones económicas en el mercado.[308] Aun cuando este modelo sea seguramente anacrónico, porque está ligado a la condición histórica de campos profesionales de clara delimitación, incluso de actividades profesionalizadas, se nos ofrece como lámina sobre la cual proyectar toda la ambivalencia de aquellas primeras iniciativas sociopolíticas en Europa Occidental. Las medidas que intentaron aplicar los gobiernos de los países mencionados para proteger a los trabajadores de los imponderables de un mercado de trabajo no reglamentado incluían en general prescripciones jurídicas que obligaban a las empresas a respetar horarios de trabajo fijos, a tomar determinadas medidas de seguridad y a pagar indemnizaciones en caso de accidentes de trabajo; además, en algunos países, especialmente en Alemania, se dieron los primeros pasos para constituir mediante contribuciones sociales o impuestos más altos un sistema público de seguros, que les garantizara a los asalariados una compensación financiera en caso de enfermedad, desempleo o jubilación.[309] Como se ve fácilmente, todas estas regulaciones estaban formuladas como pretensiones legales cuya accionabilidad debía estar garantizada por el Estado mediante su poder coercitivo; era el trabajador individual el que desde este momento tendría un derecho, garantizado por el Estado, a tener protección frente a los múltiples riesgos de un empleo regido según el interés de ganancia de las empresas. Por primera vez en la corta historia de la economía de mercado

[308] Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, pp. 31 y ss [versión original: *Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit*, París, Les Presses universitaires de France, 1922; trad. esp.: *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, Buenos Aires, Schapire, 1966].

[309] Véase Stolleis, "Die Sozialversicherung Bismarcks".

capitalista se perfilaba, de manera no muy definida aún, una "nueva relación de dependencia salarial" (Robert Castel), que preveía más que solamente compensar "puntualmente" al trabajador con el salario por una tarea realizada; ahora, como consecuencia de las iniciativas político-sociales, su posición fue provista intrínsecamente de derechos elementales que le abrían acceso a prestaciones que se encontraban más allá del pago acordado contractualmente por su actividad.[310] El "pobre" de la primera hora se encaminaba ahora, ya fuera por el éxito de sus esfuerzos en la lucha o gracias a la previsión política del Estado, a convertirse en el asalariado con estatus protegido del siglo XX.

El precio pagado por estas mejoras iniciales, sin dudas un progreso normativo en el sentido sugerido aquí, fue que a partir de ese momento la individualización de los trabajadores no se detuvo. En las décadas que precedieron al comienzo de las medidas político-sociales por parte del Estado se habían conformado entre los asalariados, que mayormente no tenían derechos, formas rudimentarias de una resistencia colectiva que podían contrarrestar las amenazas a la propia existencia, al habilitar espacios para la ayuda mutua, el acuerdo de intereses y la adopción de perspectivas; las organizaciones de socorro mutuo (o mutualidades) mencionadas anteriormente, las asociaciones de educación de trabajadores que se habían constituido a mediados del siglo, las cooperativas de consumo y las organizaciones sindicales, que ahora empezaban a surgir en todas partes: todas ellas habían sido asociaciones de las capas más bajas cuya función (latente) había sido crear una especie de conciencia estamental en los trabajadores y abrirles así la posibilidad de defenderse, armonizada y cooperativamente.[311] Aun cuando a estos grupos y estas asociaciones no les cupiera la atribución de influir directamente en las asociaciones empresariales o en las organizaciones estatales como órganos de negociación, habían logrado, por cierto, irrumpir en la esfera de la producción capitalista; por medio de boicots, huelgas, manipulación de las maquinarias o autoorganización de los procesos de trabajo, los miembros de las primeras líneas indicaban que querían tener influencia en la remuneración y la utilización de su fuerza de trabajo.[312] Tales formas de defensa colectiva fueron alentadas también por el hecho de que

[310] Véase la impresionante descripción de Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, pp. 283 y ss.

[311] Respecto de las múltiples formas de asociación del movimiento obrero en el último tercio del siglo XIX, véase, como ejemplo, Alemania: Wolfgang Hardtwig, "Verein (Gesellschaft, Geheimgesellschaft, Assoziation, Genossenschaft, Gewerkschaft)", en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 2004, tomo 8, pp. 789-829, especialmente pp. 816-827.

[312] Respecto de estas luchas laborales antes del establecimiento de la forma de trabajo taylorista, véase Richard Edwards, *Herrschaft im modernen Produktionsprozeß*, Frankfurt/Nueva York, 1981, cap. 4.

en el ínterin se desarrolló una mayor conciencia acerca del aporte que tenía la productividad de la actividad propia al crecimiento económico; el principio del rendimiento, propagado por más de cien años por la burguesía, y que había sido utilizado institucionalmente hasta este momento de manera unilateral para los campos profesionales propios, comenzó entonces a ser cada vez más reclamado por los trabajadores con conciencia de clase, que llamaban la atención acerca del valor social y la dignidad del trabajo manual. Estas tendencias a la socialización desde abajo del mercado de trabajo, es decir, el intento de determinar cooperativamente las condiciones de intercambio de la mercancía fuerza de trabajo, fueron luego bloqueadas, ya fuera de forma voluntaria o involuntaria, o, al menos, se vieron contrarrestadas por la forma juridificada de la política social que estaba naciendo, puesto que los derechos sociales que el Estado les estaba otorgando paso a paso a los asalariados se referían en su estructura solo al trabajador individual y, por lo tanto, de modo inevitable, lo volvían a separar administrativamente de las comunidades que habían surgido en el proceso. Aquí se pone de manifiesto una vez más lo que ya vimos acerca del efecto desocializante de los derechos subjetivos: al garantizar al individuo la protección legal de su esfera privada y darle así la posibilidad de defenderse de expectativas y cargas inadmisibles, lo "enajenan" al mismo tiempo de su entorno comunicativo y, siguiendo esa tendencia, lo dejan como un sujeto jurídico "monológico", que gira sobre sí mismo. Un efecto similar, como lo han demostrado varias fuentes, lo tuvieron las medidas de protección y las prestaciones sociales con cuya ayuda los órganos estatales emprendieron la resolución de la "cuestión social" hacia fines del siglo XIX y, con ello, la contención del peligro de una pauperización recurrente de las masas trabajadoras: dado que todas estas medidas necesarias solo fueron otorgadas como derechos subjetivos, en caso de conflictos y disputas implicaban una vuelta a orientaciones de acción puramente individuales, y así los impulsos de autoorganización que habían crecido en el ínterin, volvieron a paralizarse luego.[313]

Sin embargo –para repetirlo– esto no debe poner en duda las mejoras logradas por las reformas de aquel momento, ni se debe cuestionar su contenido progresista. Pero a la luz de criterios de libertad social, como los que Durkheim estableció como base de sus reflexiones acerca de los grupos profesionales, se ponen de manifiesto en todos los progresos de estas medidas estatales también sus lados

[313] Véase como ejemplo Ulrich Rödel y Tim Guldimann, "Sozialpolitik als soziale Kontrolle", en *Stanberger Studien 2 – Sozialpolitik als soziale Kontrolle*, Frankfurt, 1978, pp. 11-56; Piven y Cloward, *Regulierung der Armut*, *op. cit.*, cap. 1.

oscuros, los que –tomados en conjunto– consistieron en socavar las ambiciones asociativas de los asalariados y, así, quitar el fundamento a sus iniciativas para influir cooperativamente en el mercado de trabajo: si bien ahora los trabajadores, como empleados individuales, estaban mejor protegidos y asegurados que nunca antes en la historia del mundo del trabajo capitalista, habían tendido a perder la capacidad espontánea de sentirse miembros de un estamento cada vez más consciente de sí mismo y de realizar esfuerzos mancomunados para reconfigurar la esfera de la producción mediada por el mercado. El establecimiento de la libertad social en esta esfera, es decir, su ampliación a institución "relacional", demanda, como habíamos visto en Durkheim, el conferirle institucionalmente mecanismos discursivos que les permitan a los implicados influir recíprocamente en la localización de intereses de cada uno y con ello darles forma, poco a poco, a los objetivos de cooperación de mayor nivel: en ambos lados, el de los asalariados y el de los empresarios, deben entrar en vigor reglas institucionales que impliquen un anclaje del significado social, cooperativo de las actividades económicas en la conciencia de los implicados. La comunitarización de los trabajadores en asociaciones, cooperativas y organizaciones mutuales fue un primer paso en el camino delineado anteriormente, porque llevó a que se previnieran comportamientos estratégicos egoístas en el lado más atrasado y a despertar sentimientos de responsabilidad superadores. En la medida en que estas tendencias de socialización más fuerte del mercado, por otra parte, fueron desaceleradas o contrarrestadas por las primeras iniciativas de política social, disminuyeron las oportunidades de la libertad social dentro de la organización capitalista del trabajo. En este sentido, el Estado social o de bienestar tiene por naturaleza un doble carácter, porque, por un lado, ayuda a que los asalariados adquieran una forma individual de sentido del valor propio, gracias a su generación de seguridad social; por otro lado, sin embargo, impide su comunitarización debido a sus efectos desocializantes.[314]

En ese mismo período de tiempo, cerca del fin de siglo, cuando se discutía intensamente acerca de la forma en que se institucionalizarían las medidas políticas de ayuda social,[315] ya habían empezado a transformarse notablemente también las relaciones de propiedad en las empresas capitalistas. Hasta mediados del siglo XIX era común que las fábricas y los grandes establecimientos fueran propiedad

[314] Claus Offe, "Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaats", en *Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Frankfurt/Nueva York, 1984, pp. 323-339.

[315] Brindan contribuciones a este respecto Baldwin, *The Politics of Social Solidarity*, *op. cit.*, y Guldimann, "Die Entwicklung der Sozialpolitik in England, Frankreich und Schweden bis 1930", en *Starnberger Studien 2*, *op. cit.*, pp. 57-112.

de un único empresario, que podía establecer, según su parecer, los objetivos y los riesgos de la producción por él determinada; con el aumento de la productividad económica, el tamaño de los emprendimientos que necesitaban financiación había crecido tanto que hubo caminos legales para facilitarles a capitalistas advenedizos la participación económica en las inversiones que prometieran ganancias. Ante los ojos de Marx, que les dedica a estos procesos un fascinante capítulo en el tercer tomo de *El capital*,[316] tiene lugar, por lo tanto, la transformación de una cantidad de empresas que hasta ese momento eran de capital privado en sociedades anónimas; así, gracias a la recategorización del propietario como mero "director" y al derecho de voto del accionista, se había alcanzado, como se lee en Marx de modo tal vez demasiado optimista, un "pasaje", en el cual parecía asomarse la "vuelta del capital" a la "propiedad del productor".[317] Sin embargo, las perspectivas de una "socialización de la producción" desde arriba dependían de cómo estuviera constituido el derecho accionario en los distintos países; ciertamente, todos los implicados, empezando por los inversionistas, siguiendo con los clientes y terminando con los trabajadores, estaban interesados en tener reglamentaciones que dieran cuenta de sus respectivas necesidades de seguridad, de modo que ya aquí era de esperarse un grado mayor de universalización social en estas empresas controladas anónimamente. De todos modos, eran las legislaciones en cada uno de los países las que tenían que regular en último término en qué medida el nuevo instrumento del derecho accionario debía comprometer a las poderosas sociedades de capital con asuntos públicos, orientados al bien común; y aquí fueron sobre todo los gobiernos de aquellos países que se habían vistos obligados a intervenir en mayor grado, debido a la tardía industrialización de sus economías, los que adoptaron un rol pionero, porque se dedicaron a utilizar las sociedades anónimas como palancas para influir en la vida pública.[318] Sobre todo en Alemania, los órganos políticos lograron tempranamente aprovechar la oportunidad brindada por la nueva composición de la propiedad capitalista para imponerles a las empresas, por medio del derecho accionario, constituciones que les exigieran mantener compromisos con la sociedad. [319]

[316] Karl Marx, "Das Kapital", tercer tomo, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, tomo 25, Berlín, 1970, cap. 27.

[317] *Ibid.*, p. 453.

[318] Véanse las reflexiones a este respecto de Streeck y Höpner, "Einleitung: Alle Macht dem Markt?", en Streeck y Höpner, *Alle Macht dem Markt?*, *op. cit.*, especialmente pp. 12-14.

[319] Véase Hans-Ulrich Wehler, "Der Aufstieg des organisierten Kapitalismus und Interventionsstaates in Deutschland", en Heinrich August Winkler (ed.), *Organisierter Kapitalismus*, Gotinga, 1974, pp. 36-57.

Son estas dos vertientes de la evolución, la de una intensificación de la política social del Estado y la de una integración mayor de la propiedad capitalista, las que al asociarse dieron origen, en la primera parte del siglo XX, a la formación socioeconómica que, vista retrospectivamente, ha sido llamada "capitalismo organizado".[320] El mercado de trabajo estaba ahora mucho más regulado normativamente que durante su surgimiento, en el sentido de que los asalariados no solo contaban con un estatus relativamente asegurado, con los derechos correspondientes, sino que podían ejercer una cierta influencia sobre las decisiones empresariales mediante sus órganos de interés, los sindicatos; la "inseguridad específica" de la vida proletaria,[321] que resultaba de las oscilaciones del mercado de trabajo y de la falta de control en los establecimientos de producción, se había reducido en un primer momento, aun cuando debido a las diferencias de patrimonio y de educación aún existentes no se pudiera hablar ni remotamente de una realización de la igualdad de oportunidades. Las relaciones de reconocimiento en esta esfera económica, que según Hegel y Durkheim habían de ser igualitarias en el sentido de que, en vista del principio superador de cooperación, los implicados tenían que respetarse mutualmente como ciudadanos económicos "honorables" o dispuestos a rendir y, así, se debían la misma consideración, seguían estando planteadas de manera muy asimétrica; si bien a los asalariados les correspondían ahora derechos sociales que podían protegerlos como individuos de la arbitrariedad empresaria y de la inseguridad económica, en su disposición al rendimiento, en su valor para la reproducción de la sociedad y en su ambición de progreso y productividad seguían estando rezagados respecto de las distintas capas de la burguesía.[322]

Las únicas organizaciones que podrían haber actuado entonces para contrarrestar las en extremo desiguales condiciones de reconocimiento, por la vía de una constatación demostrable de la contribución de los trabajadores al rendimiento, eran los sindicatos, puesto que, después de que muchas asociaciones de ayuda mutua del tipo tradicional hubieran fracasado debido al aumento del estándar de vida, aquellos, como órganos casi naturales de la representación de los

[320] Véanse las contribuciones en Winkler (ed.), *Organisierter Kapitalismus*, *op. cit.*

[321] La expresión es de Goetz Briefs, "Gewerkschaftswesen und Gewerkschaftspolitik", en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Ludwig Elster, Adolf Weber y Friedrich Wieser (eds.), Jena, 1927, tomo 4, pp. 1108-1150, aquí: p. 1111.

[322] Como ejemplo grotesco de un escrito polémico de la fase temprana del capitalismo organizado, en el que se expresan miradas latentemente despectivas sobre los asalariados, puede tomarse a William Graham Sumner, *What Social Classes Owe to Each Other* (1883), Caldwell, 1995. Desde su primera aparición este escrito ha tenido doce ediciones.

propios intereses, eran vistos por la mayoría de los asalariados como entes destinados a constituir una especie de contrapoder al capital organizado.[323] Sin embargo, dentro del círculo intelectual del movimiento obrero no había consenso acerca de cuáles eran las tareas que debían asumir realmente los sindicatos en las disputas acerca del futuro de la producción capitalista; durante las primeras décadas del siglo XX, casi ningún otro tema fue discutido tan enérgicamente y, por otra parte, con tanta calidad como la cuestión acera de qué intereses de la clase obrera (industrial) serían los que los sindicatos debían proteger por todos los medios. El espectro de alternativas, si nos limitamos a Alemania, iba desde la concepción liberal de Lujo Brentano, según la cual los sindicatos tienen la función cuasi gremial, conforme al mercado, de proteger a la mano de obra del desgaste,[324] pasando por la idea reformista de Goetz Briefs, que a través del "objetivo externo" de la lucha contra la "cosificación" de la mano de obra les atribuía la tarea "interna" de superar la "infravaloración social" de los asalariados,[325] hasta la tesis crítica del capitalismo de Eduard Heimann, según la cual los sindicatos se convertirían en órganos de una reconfiguración social total de la economía de mercado.[326] Si nos atenemos a las dos últimas definiciones mencionadas, la de Briefs y la de Heimann, hubiese sido lógico ver a los sindicatos no solo negativamente, como "carcasas protectoras contra la comercialización de la mano de obra humana",[327] con un estilo cartelizado, sino como agencias morales en una lucha por el reconocimiento, en la que se trata de revalorizar socialmente todas las actividades de la industria. Para resumir, estas organizaciones podrían haberse sentido llamadas a luchar por una interpretación, radicalmente ampliada, del principio del rendimiento, que hasta este momento era entendido solo "burguesamente"; ello hubiera impulsado una nueva valorización de los principios imperantes de orden de estatus. Pero por ciertos motivos, algunos de los cuales se mencionarán a continuación, los sindicatos no lograron jamás una autocomprensión normativa tal; ya en la fase de la constitución del capitalismo organizado fueron, esencialmente, solo organizaciones de representación de intereses sin capacidad de tematizar o cargar en contra de las desiguales condiciones de reconocimiento en la esfera económica.

Esta autolimitación puede haberse debido en gran medida al hecho de que ya desde comienzos del siglo XX empezaron a perfilarse, en todos los países del capitalismo occidental, dos procesos de desarrollo, que colocaron las disputas acerca de la organización del mercado de trabajo frente a cuestiones totalmente nuevas. Ya en el último cuarto del siglo XIX se habían configurado, para los establecimientos industriales, métodos de conducción tecnológicamente mucho más refinados, cuyas medidas tendientes a ahorrar tiempo se empezaron a emplear en toda la amplia gama de la producción. La consecuencia del triunfo de estos principios de organización modificados, denominados "tayloristas", fue un rápido crecimiento de la mecanización de las actividades industriales, que enfrentaba a los asalariados al problema de no poder encontrar ya, en las maniobras que debían realizar, la base para un trabajo digno de reconocimiento, que reflejara sus habilidades.[328] En la misma fase histórica en la que tuvieron lugar las transformaciones formales indicadas, comenzó un segundo proceso de cambio en la esfera económica, que a largo plazo sería de importancia para los conflictos y las disputas relacionadas con ella, puesto que en el ínterin había surgido una nueva y diferente clase de asalariados, la de los empleados, que se diferenciaba tanto de los asalariados tradicionales en la clase de ejecuciones laborales –y, con ello, en su mentalidad– que parecía no ajustarse ya al esquema anterior de intereses y percepciones del movimiento obrero.[329] En pocas décadas, no solo el trabajo industrial había adquirido una forma totalmente nueva, sino que también había surgido un segundo tipo de ocupación, que parecía exigir formas autónomas de representación en la lucha por la conformación de la organización de trabajo laboral.

Ya Hegel, como dijimos, había previsto el proceso de mecanización del trabajo, del cual le interesaba sobre todo la posibilidad del reemplazo de todas las actividades humanas por máquinas;[330] sin embargo, lo que no podía prever es que ese aumento de las formas de fabricación mediada por máquinas pudiera

[323] Véase como ejemplo para Alemania lo que refiere Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970*, pp. 190 y ss.

[324] Lujo Brentano ya había elaborado su teoría de los sindicatos en su escrito clásico acerca de las "guildas de trabajadores" (*Die Arbeitergilden der Gegenwart*, 2 tomos, Leipzig, 1871/1872), pero luego los actualizó en el nuevo siglo en varios artículos.

[325] Briefs, "Gewerkschaftswesen und Gewerkschaftspolitik", *op. cit.* Todas las citas incluidas aquí provienen del artículo de esta enciclopedia.

[326] Heimann, *Soziale Theorie des Kapitalismus*, pp. 251-262. Aquí se encuentra también un buen resumen de las funciones rivalizantes de los sindicatos.

[327] Briefs, "Gewerkschaftswesen und Gewerkschaftspolitik", *op. cit.*, p. 1117.

[328] Véanse especialmente Harry Braverman, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, Frankfurt/Nueva York, 1977 [versión original: *Labor and Monopoly Capital: the Degradation of Work in the Twentieth Century*, Nueva York, Monthly Review Press, 1974], y Georges Friedmann, *Der Mensch in der mechanisierten Produktion*, Colonia, 1952.

[329] Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, *op. cit.*, parte IV.

[330] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, §198.

llevar en algún momento a un estado de la producción industrial en el que los asalariados llegaran a tener dificultades para comprender, en los movimientos y las ejecuciones impuestos, la dimensión misma del trabajo. Una transformación en la configuración del proceso de trabajo como esta solo empezaría a imponerse en el momento histórico en el que el ingeniero Frederick Winslow Taylor, a fines del siglo XIX, se propuso revolucionar los métodos de la gestión empresarial; su innovadora idea consistía en imaginar la desaparición progresiva de todo trabajo manual en la producción industrial hasta el extremo en que a los trabajadores les correspondiera realizar ejecuciones descompuestas en sus partes más pequeñas, planificadas por una gerencia entrenada con un conocimiento muy exacto de los procesos mediados por las máquinas. Como repetía Taylor una y otra vez, la ganancia obtenida por este tipo de simplificación metódica de los pasos de trabajo individuales debían ser el abaratamiento y al mismo tiempo el aumento de la productividad de la mano de obra individual: al ser necesario un nivel cada vez menor de conocimiento y de habilidades por parte del trabajador individual, se podía, por un lado, reducir la cuota del salario correspondiente al conocimiento, logrando al mismo tiempo, por otro lado, un mayor valor por unidad de tiempo, porque en el ínterin el ritmo de los procesos de fabricación había aumentado.[331]

Poco tiempo después de que Taylor hubiera publicado escritos dando a conocer este nuevo sistema de gestión, fue puesto en práctica en las grandes empresas del Occidente capitalista, debido a los aumentos de productividad que prometía. Antes del final de la Primera Guerra Mundial la mayoría de las fábricas que contaran con la tecnología adecuada en los Estados Unidos, Alemania y Francia fueron adaptadas a los nuevos métodos de fabricación, de modo que a partir de ese momento una gerencia profesionalizada podía descomponer racionalmente los procesos necesarios y dividir las ejecuciones mínimas resultantes entre los distintos grupos de trabajadores con baja calificación. Como dejan traslucir muchos relatos de la época,[332] desde la perspectiva de los asalariados estos cambios solo significaban, en un principio, una expropiación y una desvalorización de su saber acerca del trabajo, que hasta entonces era marcadamente manual: si pocas décadas antes habían estado hasta cierto grado en control (aunque con cierta inseguridad) de las operaciones de su trabajo, si habían podido hacer valer de manera flexible y utilizar bajo propia iniciativa habilidades

[331] Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, *op. cit.*, cap. 4.
[332] *Ibid.*, pp. 108 y ss.

heredadas y conocimientos adquiridos, ahora veían cómo todas estas capacidades les eran quitadas para ser localizadas más arriba, en los niveles de la conducción, con el objetivo de acelerar la producción. No hace falta mucha imaginación para ver que estos procesos de descalificación de la clase trabajadora industrial en los comienzos, es decir, antes de que empezaran a tener efecto el acostumbramiento y el olvido, necesariamente eran percibidos como un ataque a su autocomprensión, transmitida por generaciones: aquello que, cuando existía, había constituido todo su orgullo y su conciencia de su capacidad, el hecho mismo de la destreza asociada a todo trabajo manual y de la fortaleza corporal, les había sido quitado de la noche a la mañana con la producción taylorista en cadena de montaje, de modo que no parecía haber ya razón alguna para una distinción colectiva en el futuro. Sobre estos estados de ánimo en la clase trabajadora de aquel entonces también nos informan de manera mucho más precisa, como en tantas ocasiones, los relatos de vivencias personales y las novelas que la bibliografía académica, que forzosamente tiene dificultades para reproducir los miedos y los temores colectivos.[333]

Sin embargo, en las décadas de 1910 y 1920 no todos los grupos de trabajadores industriales fueron afectados de la misma manera por estas tendencias de racionalización empresarial; antes bien, en las fábricas técnicamente más adelantadas se estaba conformando también una nueva élite laboral, que se diferenciaba por tener calificaciones más amplias y menores cargas. Aquí, el viejo ideal del artesano podía mantenerse cambiando su forma, porque se exigían habilidades y conocimientos tecnológicos que podían ser reclamados públicamente con exclusividad.[334] Fueron estas diferenciaciones internas de la clase trabajadora, que se apoyaban en requerimientos de calificación muy contrastantes, las que colocaron entonces a los sindicatos ante el problema especial de unificar los distintos intereses en la lucha por el mercado de trabajo. Por un lado, tenía que haber una rebelión contra el vaciamiento y la unilateralización de los procesos de trabajo, que diera cuenta de las experiencias de los asalariados forzados a trabajar en la producción de la cadena de montaje; por otro lado, no se podía tomar una posición frontal contra la progresiva tecnificación de la producción,

[333] Mencionamos aquí el relato altamente informativo de un párroco de aquella época en Berlín: Günther Dehn, *Proletarische Jugend. Lebensgestaltung und Gedankenwelt der großstädtischen Proletarierjugend*, Berlín, 1929, para nuestro tema: cap. 3. Desde el punto de vista histórico es muy valioso Stearns, *Arbeiterleben*, *op. cit.*, cap. 4.
[334] Véase como ejemplo para Alemania, Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970*, *op. cit.*, pp. 61-67.

dado que sin duda beneficiaba a otra parte, si bien más pequeña, de los trabajadores. A menudo, los sindicatos solo podían desembarazarse de estas dificultades ciñéndose a los reclamos políticos y económicos que podían convocar a esos dos bandos de la base de la empresa; los objetivos ulteriores, como los habían descrito Goetz Briefs y Eduard Heimann cuando se referían a las exigencias de una lucha por la "dignidad" y el "honor" del trabajo manual, necesariamente se perderían al buscar soluciones de compromiso de este tipo. De todos modos, desde ese momento, desde los años en que la gestión empresarial taylorista empezó a imponerse en las industrias, se vuelven insustituibles para el ideario del movimiento obrero las ideas de una humanización del mundo del trabajo; surgieron en aquel entonces, cuando los trabajadores industriales se rebelaron contra la expropiación de las habilidades transmitidas por generaciones anteriores,[335] y vuelven a emerger una y otra vez hoy cuando las condiciones seguras de trabajo permiten cuestionar también la calidad de las actividades empresariales.[336] En cualquier caso, con estas primeras luchas por un trabajo "con sentido", "humano" se agudizó la conciencia, dentro del movimiento obrero, de que la eliminación de las operaciones poco demandantes, de realización solo mecánica, del repertorio de las ocupaciones que se ofrecen en el mercado sería parte de una puesta en práctica completa de la libertad social en la esfera de la producción, puesto que como Durkheim ya lo sabía,[337] tales trabajos, que no presuponen ninguna capacidad ni iniciativa propia alguna, no le permiten al individuo determinar, en un contexto de cooperación social, el lugar desde el cual podría realizar un aporte valioso. La idea de una "humanización" del mundo del trabajo, con la cual evitar operaciones repetitivas, puramente determinadas por un tercero, debería entenderse como algo esencialmente negativo, está intrínsecamente entrecruzada con el objetivo de la realización de la libertad social en el mercado de trabajo.

Pero no fue solo la dificultad de defender públicamente estos reclamos y, además, de armonizarlos con los intereses de la clase trabajadora más calificada lo que colocó a los sindicatos en los años veinte ante nuevos desafíos; en el ínterin, debido al amplio crecimiento del comercio, de la producción y de los servicios bancarios, la delgada y relativamente bien paga capa de los asistentes

[335] Véase como resumen Edwards, *Herrschaft im modernen Produktionsprozeß*, *op. cit.*, pp. 66-74; Friedmann, *Der Mensch in der mechanisierten Produktion*, *op. cit.*, parte 2, cap. 5.

[336] Como ejemplo de una actualización de este tipo puede verse Oskar Negt, *Arbeit und menschliche Würde*, Gotinga, 2008.

[337] Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, *op. cit.*, pp. 413 y ss.

administrativos del siglo XX se convirtió en una clase casi autónoma de empleados de gran diferenciación profesional que, a pesar de tener la misma dependencia de un salario y la correspondiente inseguridad en el *habitus* y en la conducta de trabajo que la capa tradicional de los trabajadores industriales, se diferenciaba tanto de ella que sus intereses apenas podían ser representados por los órganos tradicionales del movimiento obrero.[338] Mientras que los trabajadores, independientemente de si pertenecieran a los grupos menos calificados o a la "élite" mejor capacitada, se sentían todos "proletarios" y se consideraban el último peldaño en la escala de estatus de la sociedad, los empleados generalmente exigían una validez social mayor. Esta conciencia se apoyaba –seguramente con variaciones de acuerdo con el tipo de establecimiento y de la función desempeñada– en la participación en el prestigio de dirigir la empresa, en pretensiones de adquisición de bienes culturales y, frecuentemente, en la demostración de un credo nacional.[339] También cuando las distintas asociaciones de empleados, como consecuencia de los disturbios y las revueltas políticas de fines de la Primera Guerra Mundial, fueron integradas en los sindicatos, como ocurrió, por ejemplo, en Alemania, siguió dándose el problema de que sus miembros actuaban dentro de la nueva organización antes en contra que a favor de los intereses de los trabajadores; si bien hubo ocasionalmente huelgas por tiempo indeterminado y paros de algunos grupos de empleados para, por ejemplo, obtener derechos de cogestión, la mayoría de sus representantes continuaba oponiéndose, por cierto, a esta "proletarización" organizativa, y se aferraba a la idea de un prestigio social mayor respecto de los obreros.[340] En esto no había que hacerles reproche alguno a los sindicatos: se encontraban involuntariamente y casi sin poder alguno ante el dilema de tener que representar a los empleados, por un lado, debido a su situación objetiva, determinada por el mercado capitalista, a pesar de que, por el otro, sabían de su clasismo antiproletario; los esfuerzos por resolver este dilema de la organización interna no solo consumieron en aquellos momentos mucha de la energía destinada a la lucha por la mejora de las condiciones laborales, sino que también llevaron a perder de vista el objetivo de las medidas activas para mejorar la valoración social de la clase trabajadora.

[338] Véase para toda esta temática Braverman, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, *op. cit.*, cap. 15. Para Alemania, véase el gran estudio de Hans Speier, *Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus. Ein Beitrag zum Verständnis der deutschen Sozialstruktur 1918-1933*, Gotinga, 1977.

[339] *Ibid.*, cap. VII.

[340] *Ibid.*, cap. XII.

Mientras tanto, durante los años veinte, las conquistas sociales del capitalismo organizado se habían consolidado de tal manera –entre otras razones, por la enorme presión del movimiento obrero– que también la organización del trabajo social cobró cada vez más rasgos que señalaban hacia adelante. Ciertamente, el sistema de gestión taylorista se había establecido ya en todas las grandes fábricas, de modo que ahora en la producción en cadena imperaban una mayor presión respecto del tiempo, una imposición de operaciones repetitivas, en las que no cabía la iniciativa propia, y una pobreza total de experiencias;[341] por otro lado, en casi todos los países de Europa Occidental no solo se había consolidado el seguro social que brindaba protección básica en caso de desempleo, enfermedad o vejez, sino que además se habían instalado en muchas empresas los primeros mecanismos discursivos que les otorgaban a los trabajadores un cierto grado de cogestión. Para el propósito de una reconstrucción normativa que, guiándose por la posibilitación de la libertad social, se ocupe de manera idealizante de la historia evolutiva de la esfera de trabajo capitalista, merece mención sobre todo este último logro del capitalismo organizado. Bajo las condiciones de la economía de guerra y con una concentración grande de capitales ya durante la Primera Guerra Mundial se les había otorgado a los sindicatos una cierta cogestión que, en vista de los necesarios aumentos de la producción, se extendía a decisiones sobre el monto de los salarios y sobre la configuración del lugar de trabajo;[342] así se abría, por primera vez en la historia del capitalismo, la posibilidad de que los asalariados tuvieran, en pequeña medida, cierto arbitrio en las decisiones sobre sus condiciones de trabajo, a pesar de que o bien fueran privados o bien sociedades anónimas quienes dispusieran de los medios de producción. Cuando después de la guerra, debido a la crisis coyuntural que se iniciaba, las sociedades de capital perdieron el estímulo para cooperar con los sindicatos y, en cambio, apostaron a acordar convenios corporativistas con los órganos administrativos estatales,[343] dentro de la organización de los trabajadores no se había perdido, obviamente, el recuerdo de esta esfera interina, tolerada o incluso deseada, de ejercicio de influencia; muy por el contrario: la recuperación de estos derechos fue desde ese momento una preocupación permanente de las asociaciones de intereses de los sindicatos, que mayoritariamente veían en aquella la oportunidad de una transición progresiva, medianamente pacífica hacia una democracia económica.

[341] Véanse respecto de esto las impactantes notas del diario de Simone Weil, basadas en experiencias hechas en distintas fábricas de Francia durante los años treinta: Weil, *Fabriktagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*, Frankfurt, 1978.

[342] Véase Charles S. Maier, "Strukturen kapitalistischer Stabilität in den zwanziger Jahren. Errungenschaften und Defizite", en Winkler (ed.), *Organisierter Kapitalismus*, *op. cit.*, pp. 195-213, aquí: pp. 197 y ss.

[343] *Ibid.*

El teórico socialista que intentaba en aquel momento defender este tipo de ideas de manera más decidida era Rudolf Hilferding: no solo había acuñado el término "capitalismo organizado", sino que creía también que las condiciones así denominadas –es decir, un acuerdo que restringiera la competencia entre las empresas y el Estado– constituirían un estadio de pasaje hacia la socialización definitiva del mercado.[344] Si bien la imagen de ese estado final que dibujaba Hilferding oscilaba enormemente entre ideas puras de una economía planificada y, digamos, ideas del socialismo de mercado, lo seguro para él era que el entramado que estaba tomando forma entre sociedades anónimas, bancos y Estado tarde o temprano haría necesario incluir a las organizaciones de los asalariados en los procesos de planeamiento.[345] Para los sindicatos de la República de Weimar, estas ideas de Hilferding representaban un potencial de movilización fuerte, pues ofrecían la posibilidad de brindar una continuidad entre las experiencias de cogestión hechas anteriormente y las tareas futuras; en ese momento se podían entender como objetivo esencial de las luchas laborales, y en acuerdo colectivo, las reglamentaciones democráticas económicas que les posibilitarían a los trabajadores, con la ayuda de sus órganos de representación, hacer valer sus intereses públicos en las decisiones económicas. Recordando lo que habíamos aprendido con Durkheim acerca del rol de los mecanismos discursivos, se puede decir tal vez que debían crearse, en forma de derechos de cogestión, las condiciones institucionales para contener los comportamientos egoístas en el mercado, para reemplazarlos con directivas de acción económica elaboradas en conjunto; e incluso cuando las luchas resultantes de estas aspiraciones finalmente hayan sido poco exitosas, porque durante la República de Weimar solo pudieron conseguirse mínimas posibilidades de cogestión, a partir de ese momento no se pudo ya eliminar del reservorio del movimiento obrero la idea de una democratización más intensa de las empresas.

[344] Véase respecto de esto Heinrich August Winkler "Einleitende Bemerkungen zu Hilferdings Theorie des organisierten Kapitalismus", en Winkler (ed.), *Organisierter Kapitalismus*, *op. cit.*, pp. 9-18.

[345] Véase, por ejemplo, Rudolf Hilferding, "Probleme der Zeit", en *Die Gesellschaft*, 1 (1924), pp. 1-17.

Seguramente, no fueron solo las demandas de una activación económica forzada, sino también los sentimientos de solidaridad típicos de esos momentos históricos los que lograron en los países de Europa Occidental después del final de la Segunda Guerra Mundial que los objetivos del movimiento de los trabajadores de la República de Weimar tuvieran mayores posibilidades de triunfar. Si se lo mide por las demandas de libertad social, hasta 1929, el año en que se desató la crisis económica mundial, no se había alcanzado demasiado en el encuadre del mercado del trabajo. Los asalariados, por cierto, contaban entonces de manera rudimentaria con derechos sociales, gracias a las medidas político-sociales que les garantizaba el abastecimiento de un mínimo de bienes y de servicios esenciales, pero las cargas psíquicas del desempleo de largo prolongado y el sentimiento de estar tan solo a merced de la evolución incomprensible de la coyuntura casi no habían disminuido a lo largo de las décadas;[346] aproximadamente desde comienzos de siglo se había instituido en los países de Europa Occidental un derecho general a una instrucción escolar adecuada, de modo que las perspectivas de obtener ganancias a partir de las propias calificaciones parecían haber crecido, pero la igualdad de oportunidades para los niños de las clases más bajas, no obstante, apenas había aumentado, porque ciertas barreras educativas no evidentes les cerraban el acceso a las escuelas superiores y a las universidades;[347] si bien, en general, las posibilidades de una cogestión habían mejorado gracias a la legalización de la representación de los intereses sindicales y del establecimiento de comisiones internas, se estaba por cierto muy lejos de aquellas condiciones institucionales en las que los mecanismos discursivos permitieran tener influencia en las decisiones empresariales; y aunque el desarrollo tecnológico en el ínterin hubiera contribuido a la creación de una serie de puestos de trabajo cualitativamente demandantes y bien pagos, en el extremo inferior de los procesos productivos había una amplia gama de ocupaciones en las que, debido al nivel de monotonía y heteronomía, no existía ninguna posibilidad de autosituarse en el sistema de la división social del trabajo.[348] En pocas palabras, las oportunidades de libertad social en la esfera de la organización del trabajo social,

[346] Respecto del desempleo de largo plazo, véase la clásica investigación de Marie Jahoda, *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit* (1933), Frankfurt, 1975.

[347] Marshall, "Staatsbürgerrechte und soziale Klassen", *op. cit.*, pp. 77-81. Para Alemania, véase Ludwig von Friedeburg, *Bildungsreform in Deutschland. Geschichte und gesellschaftlicher Widerspruch*, Frankfurt, 1989, cap. IV.

[348] Véase como resumen Friedmann, *Der Mensch in der mechanisierten Produktion*, *op. cit.*

aun después de aproximadamente cien años de lucha del movimiento de los trabajadores, seguían teniendo pocas perspectivas de éxito; hasta el momento en que surgiera el nacionalsocialismo y, con él, poco tiempo después, comenzara la Segunda Guerra Mundial, no se había alcanzado demasiado respecto de todas las condiciones necesarias: seguridad de salario y de puesto de trabajo, igualdad de oportunidades fáctica y cogestión democrática.

Que después de finalizada la Segunda Guerra Mundial se ampliara el margen de acción para el logro de estos objetivos tal vez se debiera al imperativo de reactivación de la economía y del aumento de los sentimientos de cohesión nacional originados por la guerra. La situación socioeconómica de la que se partía en los países de Europa Occidental era, por supuesto, muy diversa: por un lado, una Alemania dependiente tanto en la política como en la economía y también algunas dictaduras que seguían en el poder (España); por otro lado, las potencias vencedoras, que no tenían una situación económica mucho mejor, y, en el medio, los países que se habían mantenido neutrales. Pero en casi todas partes reinaba un ánimo de igualitarismo que exigía intervenciones estatales en el sector económico y que, por tal motivo, se avenía a una mayor desregulación del mercado de trabajo. Sería demasiado extenso explicar aquí las distintas formas del capitalismo organizado que empezaron a formarse nuevamente en Europa Occidental en el curso de los años cincuenta; baste el indicio de que en Francia se dio rápidamente una forma más bien centralizada del control de la economía, basada en una gran proporción de empresas estatales y que perseguía como objetivo principal el pleno empleo, mientras que en Alemania Occidental, a poco tiempo de obtenerse nuevamente la independencia, se desarrolló un sistema de entrelazamiento de empresas, grandes bancos y órganos estatales, que, con una base federal, garantizaba la integración social de las actividades del mercado.[349] Lo que unificaba estos dos modelos de una economía de mercado organizada –y el sistema británico de dirigir la economía solo se diferenciaba en matices inicialmente–[350] era el intento de hacer valer intereses del bien común en una marco que seguía siendo capitalista privado, para así evitar el conflicto

[349] Acerca de la diferencia entre estos dos modelos de capitalismo organizado, véase el estudio revolucionario de Andrew Shonfield, *Modern Capitalism. The Changing Balance of Public and Private Interest*, Londres, 1965, cap. V (para Francia) y cap. XI (para Alemania Occidental). Respecto del establecimiento de un capitalismo organizado, en Europa hay, obviamente, retrasos marcados en aquellos lugares donde hay regímenes de tipo dictatorial, véase José María Maravall, *Regimes, Politics, and Markets. Democratization and Economic Change in Southern and Eastern Europe*, Oxford, 1997.

[350] *Ibid.*, cap. VI

de clases que volvía a ser inminente y, de ser posible, eliminarlo totalmente. Tales medidas económico-políticas se ajustaban, ciertamente, a los objetivos de una ampliación de la libertad social, porque ahora, con la ayuda de acuerdos intermedios se podían institucionalizar algunas de las condiciones que constituyen un requisito necesario para la creación de relaciones de cooperación en el mercado: no solo se generalizó pronto la existencia de los salarios mínimos garantizados por el Estado, sino que también se incrementaron bastante los montos de los seguros de desempleo en casi todos los países de Occidente, y se los ajustó porcentualmente al nivel de ingreso anterior al desempleo;[351] según el tipo de control de la economía, los sindicatos, como órganos de los intereses de los trabajadores, obtuvieron desde entonces un derecho relativamente fuerte a participar en las decisiones, que podía extenderse a lo que las empresas determinaban respecto de su infraestructura, las condiciones laborales dentro de la empresa, las tarifas de los distintos grupos salariales y los planes sociales que en cada situación podían ser necesarios en caso de despidos; y, finalmente, el clima general impulsaba amplias discusiones sobre la necesidad de una "humanización del mundo del trabajo" que llevaban a que se revieran las posibilidades de una reducción de la monotonía, la presión de los plazos y la falta total de iniciativas.[352]

Mediante estas medidas restrictivas de la competencia, las condiciones del reconocimiento en la esfera de la organización capitalista del trabajo habían mejorado, levemente, en favor de los asalariados.[353] Esto no significa que desde entonces el rendimiento de los trabajadores industriales –aquello que aportaban concretamente a la creación de valor económico– hubiese adquirido de alguna manera una mayor estimación pública; se mantenían las interpretaciones hegemónicas, armonizadas históricamente, del principio del rendimiento, según las cuales el grado de la valoración social de una actividad aumentaba con el crecimiento aparente de la iniciativa intelectual propia y de la actividad de planeamiento, de modo que las profesiones empresarias y académicas tenían una jerarquía mayor que las tareas de servicio, y estas, a su vez, más que todas las "actividades manuales" industriales.[354] Sin embargo, en muchos otros sentidos,

[351] Maravall, *Regimes, Politics, and Markets*, *op. cit.*, p. 92.

[352] Para la discusión en Francia, véase Klaus Düll, *Industriesoziologie in Frankreich*, Frankfurt, 1975; para Alemania, Heinrich Popitz *et al.*, *Technik und Industriearbeit*, Tubinga, 1957.

[353] Para el caso de Francia, Robert Castel establece temporalmente estas mejoras en 1936, es decir, el año del éxito en las elecciones parlamentarias del Frente Popular. Véase Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, *op. cit.*, pp. 297-306.

[354] Véase una notable descripción en *ibid.*, pp. 300 y ss.

que tenían que ver menos con la clase de actividad que con la pura justificación de la existencia y con el poder de negociación colectivo, las mejoras delineadas anteriormente sirvieron al fortalecimiento de la confianza en sí mismo del conjunto:[355] los miembros de las capas asalariadas participaban ahora, mínimamente al menos, en ciertas decisiones de la dirección de la empresa por medio de las organizaciones que representaban sus intereses: ya no tenían que vivir su situación respectiva como puro designio o como resultado de procesos económicos sobre los que no se pudiera ejercer influencia alguna, y, además, gracias a la ampliación de los derechos de estatus, podían participar en el aumento del bienestar general (no se debe olvidar el aumento de la autoestima en los años cincuenta y sesenta, ligado a aquella: aumentaron las posibilidades de consumo también para los trabajadores, se lograron privilegios colectivos como las vacaciones pagas y el aguinaldo, y progresivamente el empleo de por vida en un único establecimiento se convertiría en la norma). Otro tanto contribuyó a crear la conciencia de estar en camino hacia una mayor participación en la conformación de las condiciones de trabajo, por ejemplo, el hecho de que pronto tuvieron lugar en casi todos los países de Europa Occidental amplias reformas educativas, cuyo objetivo, explicitado públicamente, era aumentar la igualdad de oportunidades: con un pleno empleo estable, los gobiernos se veían obligados a reducir las barreras entre los niveles de capacitación para mejorar de este modo la promoción de talentos, que hasta el momento era totalmente insuficiente.[356] Aun cuando a menudo las reformas iniciadas tuvieran poco que ver con intenciones igualitarias y, antes bien, servían al propósito de evitar la falta de mano de obra especializada que parecía sobrevenir en el sistema, no se debe subestimar su efecto sobre las condiciones de reconocimiento sociales: si hasta el momento les había estado cerrado el acceso a la educación superior a las capas más bajas de los asalariados, es decir, a la amplia masa de los trabajadores y de los simples empleados, ahora tenían más posibilidades de enviar a sus hijos a escuelas que llevarían a una formación posterior, y de abrirse, de ese modo, el camino para un ascenso.[357] Con esto se acortaba la distancia a una verdadera

[355] Esto, sin embargo, no vale para las mujeres, que ahora invadían el mercado de trabajo, y cuyas remuneraciones y posibilidades de ascenso en las empresas siguen siendo hoy mucho peores que las de los varones. Véase respecto de todo este complejo temático, que aquí descuido terriblemente, Karin Hausen, "Arbeit und Geschlecht", en Jürgen Kocka y Claus Offe (eds.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt, 2000, pp. 343-361.

[356] Véase, para Alemania, Von Friedeburg, *Bildungsreform in Deutschland*, *op. cit.*, cap. VI.

[357] Véase, para este tema en Alemania, Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970*, *op. cit.*, pp. 113-125.

igualdad de oportunidades, como la que visualizaba Durkheim cuando se refería al derecho ilimitado de cada uno de descubrir y desarrollar sus capacidades profesionales; si bien faltaban, sin duda, condiciones iniciales siquiera aproximadamente iguales –se carecía sobre todo de instituciones educativas preescolares que pudieran compensar las primeras deficiencias de estímulos culturales–, en la sensación subjetiva se había dado un clarísimo primer paso hacia una mayor justicia en el mercado laboral.

A las ganancias de estatus descritas aquí, es decir, a las mejoras perceptibles en las condiciones de reconocimiento que rodean el trabajo social, se le contrapusieron en el mismo lapso de los años cincuenta y sesenta algunas situaciones que tenían su origen en una diferenciación ulterior del sistema de ocupación. Poco tiempo después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, un escrito de Jean Fourastié muy influyente en su momento había pronosticado el ascenso sin freno del sector de los servicios, al que asoció con la expectativa de una disolución de todo el mal que implicaba la racionalización tecnológica: dado que la demanda de servicios de orientación personal, administrativos y organizativos aumentaría constantemente –así lo pensaba Fourastié–, en el futuro dominaría en la división social del trabajo un tipo de actividades que, debido a su baja productividad, no solo estarían a salvo de las medidas de racionalización sino que ofrecerían la oportunidad de liberarse de toda monotonía y carga física.[358] De las promesas ofrecidas por esta temprana teoría de la sociedad de servicios no muchas ocurrieron realmente; en poco tiempo empezó a crecer un desencanto, a pesar de que sociólogos de gran renombre, como Daniel Bell, apoyaran a Fourastié,[359] porque una cantidad de estudios que no paraba de crecer indicaba que el esperado aumento de calificación de las masas de los trabajadores en el sector de servicios no era visible, y, en vez de eso, tanto en este sector como en el industrial, parecía aumentar una polarización de los perfiles de calificación.[360] El ascenso de una capa de líderes técnicos y de empleados administrativos, los llamados "cuadros",[361] fue el único proceso de transformación que quedó, en los años sesenta y setenta, del fundamental cambio estructural que habían vaticinado Jean Fourastié y Daniel Bell; si bien para entonces el porcentaje de los empleados había aumentado a casi dos tercios de todos los trabajadores, solo una parte muy pequeña adoptaba posiciones laborales que tuvieran las cualidades pronosticadas de complejidad intelectual y seguridad de estatus. En las sombras de este proceso de transformación, no obstante, al menos aquella capa de trabajadores industriales que poseía baja o ninguna calificación volvió a perder las ganancias de estatus que había ganado anteriormente, puesto que, gracias al aumento de la demanda de actividades de su tipo de perfil, si bien no todos los nuevos empleados del sector de servicios, pero sí al menos aquellos grupos con alta calificación técnica y administrativa, lograron asegurarse, en un plazo de veinte años, puestos de trabajo de mayor nivel en los mercados de trabajo, codiciados aún por los trabajadores industriales durante la época de su ascenso social. En estos procesos de reordenamiento social ve Robert Castel el comienzo de la construcción de una capa de asalariados "periférica", que abarca los sectores apenas calificados no solo de los trabajadores industriales, sino también de los empleados que trabajan en el comercio y en el transporte.[362]

El momento en que comienza este proceso de escisión, denominado también "segmentación del mercado laboral", lo sitúa Robert Castel a mediados de la década de 1970; en ese momento no había comenzado aún aquella transformación estructural "neoliberal" de los sistemas económicos de Europa Occidental, que luego llevaría a una difuminación de las fronteras en el mercado laboral; antes bien, seguían rigiendo las formas "corporativas" o "centralistas" del capitalismo organizado, que habían garantizado hasta el momento una seguridad relativa de los trabajadores industriales. Pero ahora se inicia una diversificación del sistema laboral, que acarrea una segmentación furtiva del mercado laboral: tanto en el sector de la producción como en el de los servicios surgen, por un lado, un núcleo protegido de situaciones laborales ambiciosas en lo técnico, de alta calificación, y, por el otro, una franja de ocupaciones, en su mayoría carentes de protección alguna, sin iniciativa, en las que los trabajadores simplemente se inician. Al comienzo, la sociología industrial duda acerca de si no hay que ver en la dinámica de crecimiento del primero de estos sectores de ocupación

358 Jean Fourastié, *Die große Hoffnung des zwanzigsten Jahrhunderts*, Colonia, 1954 [versión original: *Le grand espoir du XXe siècle*, París, PUF, 1949; trad. esp.: *La gran esperanza del siglo XX*, Barcelona, Miracle, 1956]. Acerca del énfasis optimista de los primeros teóricos de la sociedad del sector terciario, véase también: Friederike Bahl y Philipp Staab, "Das Dienstleistungsproletariat. Theorie auf kalten Entzug", en *Mittelweg 36*, 19 (2010), nº 6, pp. 66-93.

359 Daniel Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg, 1979 [versión original: *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Nueva York, Basic Books, 1973; trad. esp.: *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza, 2006].

360 Braverman, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, *op. cit.*, especialmente caps. IV y V.

361 Luc Boltanski, *Die Führungskräfte. Die Entstehung einer sozialen Gruppe*, Frankfurt/Nueva York, 1990 [versión original: *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 1982].

362 Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, *op. cit.*, pp. 306-325.

una oportunidad histórica de abandonar las condiciones de la producción masiva y, con ello, la servidumbre del trabajo en la cadena de montaje; por un momento corto, cuando en los centros de la producción industrial la racionalización parece señalar un camino hacia la "unificación" de las ejecuciones de una actividad, existe una esperanza de que se termine totalmente la heteronomía en el trabajo.[363] Pero rápidamente se impone la visión de que la contracara de la calificación mayor de una parte de los trabajadores en la industria, el comercio y la administración es la generación, en sus márgenes o adelantándose a ellos, de otra parte de actividades laborales que posee simplemente un carácter auxiliar o de suministro y que, por lo tanto, no necesita casi de un aprendizaje que la preceda; mientras que en el extremo superior de la producción y los servicios se concentran las formas de ocupación con más responsabilidad y con una especialización más flexible, aquí, en los márgenes inferiores, se difunden actividades que no presuponen ninguna calificación, o solo unas muy bajas, y que a menudo no exigen más que el ejercicio veloz de habilidades elementales. Tan pronto como empiezan a perfilarse estas "líneas de escisión verticales" en el mundo laboral, que dividen a los distintos ramos de los trabajos asalariados en un "arriba" y un "abajo"[364], según Robert Castel, se las empieza a sentir en el proletariado industrial tradicional como el comienzo de una degradación colectiva, puesto que en la percepción pública no solo se pierde el aura de la clase que trabaja con sus manos, potencialmente revolucionaria, sino que una parte cada vez mayor de los propios miembros se empieza a unir con la capa más baja de los empleados, con la que comparten la forma no calificada de la actividad y la sensación de pura heteronomía.[365] Básicamente, en aquella época –seguimos refiriéndonos con Robert Castel a los años setenta– comienza una total recomposición de lo que significa "proletariado": este concepto no es ya una distinción de todos los que trabajan en la producción industrial sino que designa la situación de aquellos que con la mínima calificación trabajan en el extremo inferior de las cadenas de producción y de servicios, o, como se dice de manera

[363] Véase especialmente Michael J. Piore y Charles F. Sabel, *Das Ende der Massenproduktion. Studie über die Requalifizierung der Arbeit und die Rückkehr der Ökonomie in die Gesellschaft*, Berlín, 1985. Mucho más escéptica es la argumentación en Horst Kern y Michael Schumann, *Das Ende der Arbeitsteilung? Rationalisierung in der Produktion*, Múnich, 1984.

[364] Bahl y Staab, "Das Dienstleistungsproletariat", *op. cit.*, pp. 72 y ss.; véase también Gösta Esping-Anderson, "Post-Industrial Class Structures: An Analytic Framework", en *ibid.* (ed.), *Changing Classes. Stratification and Mobility in Post-Industrial Societies*, Londres, 1993, pp. 7-31.

[365] Castel, *Metamorphosen der sozialen Frage*, pp. 306 y ss.

inversa, "una nueva forma de fuerza de trabajo" hace "su ingreso en el 'mundo de los empleados'".[366]

Sin embargo, la situación de empleo de este nuevo proletariado sigue gozando de una relativa protección en lo que hace al derecho laboral, mientras no comiencen aquellos procesos de difuminación de las fronteras en el mercado de trabajo concomitantes con la disolución del capitalismo organizado en los países de Europa Occidental. Hasta ese momento, como habíamos visto, las grandes empresas estaban insertas de algún modo en un marco social, que había podido surgir debido a que se había hecho obligatorio considerar el interés público a la hora de las decisiones de producción, ya fuera bajo la competencia del Estado o con la ayuda de acuerdos corporativistas; los umbrales de rentabilidad en las distintas empresas industriales se mantuvieron relativamente bajos debido a estos acuerdos; en cambio, los niveles de ocupación eran relativamente altos. En todas partes, mediante las leyes de consejo de empresa y las reglamentaciones de cogestión, se aseguró que los trabajadores pudieran ejercer una cierta influencia en los asuntos sociales, personales y económicos de los establecimientos.[367] Para la variante alemana occidental de este capitalismo organizado, que más adelante se denominaría "renano", valía además que los representantes sindicales tenían lugar en los consejos de administración de las grandes empresas, lo que les daba la posibilidad de hacer llegar temas sociales de importancia global incluso al nivel más alto de las decisiones de inversión y de planes de financiación.[368]

Todos estos logros político-económicos, que vistos retrospectivamente son pasos esenciales en el camino hacia el establecimiento de la libertad social en la esfera del trabajo en la sociedad, mediada por el mercado, se desanduvieron, como se sabe, en el curso de los años noventa; las grandes empresas empezaron nuevamente a orientarse más según la rentabilidad y la cotización de sus acciones, los órganos estatales limitaron cada vez más sus actividades mediadoras y socializantes a puras funciones externas de control, y como consecuencia de ambas situaciones los sindicatos perdieron su fuerte rol de cogestión a paso acelerado. Si se intenta identificar las causas de esta marcha atrás, se encuentra un manojo de factores cuya conjunción y cuyo peso no han sido aclarados con

[366] Bahl y Staab, "Das Dienstleistungsproletariat", *op. cit.*, p. 75.

[367] Véase nuevamente Snowfield, *Modern Capitalism*, *op. cit.*, parte 2.

[368] Streeck y Höpner, "Einleitung: Alle Macht dem Markt", *op. cit.*, pp. 16-28; también Kathleen Thelen y Lowell Turner, "Die deutsche Mitbestimmung im internationalen Vergleich", en Wolfgang Streeck y Norbert Kluge (eds.), *Mitbestimmung in Deutschland. Tradition und Effizienz*, Frankfurt, 1999, p. 135-223.

el suficiente detalle. Bajo la creciente presión de la globalización económica, los actores políticos transformaron sus patrones de interpretación político-económicos de manera tal que pareció sensato estimular a las empresas, mediante determinadas exenciones de impuestos e incentivos al mercado financiero, a perseguir en primer lugar la ganancia de capital. Al mismo tiempo, se modificaba dramáticamente la composición de los actores en el mercado de acciones, porque entonces entraban en escena una creciente cantidad de grandes inversionistas institucionales, que marginalizaban a los pequeños inversionistas pasivos y que mediante su amplio capital flotante pujaban por grandes rendimientos del capital en poco tiempo; el aumento de la competencia de venta en los mercados internacionales, además, alentó a muchas empresas a hacer sus productos más competitivos en las áreas centrales mediante recortes en salarios, en los establecimientos y reestructuraciones a costa de los trabajadores; finalmente, en este período también parecen haber cambiado los perfiles demandados para los puestos de conducción en las empresas, ya que empezó a tener menor peso la experiencia dentro de un establecimiento o los valores relacionados tradicionales y en su lugar se comenzó a valorar más la posesión de conocimientos financieros puramente "objetivos".[369]

Sumados, estos diferentes procesos de transformación conducen a una nueva desorganización de la economía capitalista en los países de Europa Occidental, que ciertamente implica más que el puro retorno de un mercado no regulado por el Estado. Por lo tanto, es insuficiente designarla como "neoliberal": lo que tiene lugar como consecuencia del agrupamiento "según afinidades electivas" de aquellas transformaciones es, antes bien, una desvinculación implícita de los imperativos específicos financieros o del capital, lo que pronto tiene consecuencias no solo para el mercado laboral sino también para las esferas sociales contiguas. Dentro del mercado de trabajo capitalista, que por cierto ya desde los años setenta presenta tendencias a la segmentación en un núcleo protegido y una periferia no calificada, pero que en lo que hace al derecho laboral y al Estado social está aún relativamente protegido, el estatus normativo de los asalariados se empieza a erosionar tanto, como consecuencia del desbloqueo de los intereses empresariales de lucro, del entrelazamiento internacional de empresas y de estrategias de producción transnacionales, que sin duda existe una pérdida real de

369 Véase, como ejemplo, Streeck y Kluge, *Mitbestimmung in Deutschland*, *op. cit.*, pp. 28-34. También se captan muy precisamente estos procesos de transformación en Ronald Dore, *Stock Market Capitalism: Welfare Capitalism. Japan and Germany versus the Anglo-Saxons*, Oxford, 2000.

los logros obtenidos hasta el momento.[370] En primer lugar, se reducen de modo sostenido los salarios de convenio debido a la conjunción de la obligada moderación de las demandas salariales por parte de los sindicatos, por un lado, y del crecimiento de sectores de bajos salarios, por el otro. En las dos décadas pasadas, en muchos países europeos, especialmente en Alemania,[371] dados los altos índices de desempleo, los sindicatos se vieron obligados a desistir de la lucha por aumentos salariales para no poner en peligro los puestos de trabajo existentes; durante el mismo lapso, sin embargo, el mercado laboral fue desregulado en gran medida, de modo que en su extremo inferior los empleos de medio tiempo, el trabajo temporal y las pasantías son fenómenos cotidianos, es decir, situaciones laborales con salarios por debajo del mínimo y que, por lo tanto, hacen necesario recurrir a prestaciones compensatorias por parte del Estado.[372] Sin reparar en la amenaza material que representa esta situación para el cuidado de los niños o el bienestar de los mayores, conlleva también la experiencia de una desvalorización masiva del trabajo remunerado en la sociedad; para seguir a Talcott Parsons, si el monto de un salario debe ser la expresión simbólica de la medida de la valoración social de las prestaciones laborales, entonces el deterioro de los ingresos inducido política y económicamente y la precarización creciente de la ocupación son señales de una pérdida de reconocimiento que se experimenta colectivamente. A la tendencia a una caída del salario se le suma ahora la inseguridad acerca de la duración y el futuro estatus del propio puesto de trabajo, que se ha convertido casi en natural; hace tiempo ya que no solo la institución de un empleo de por vida en una sola empresa, marcado por vías reglamentadas del ascenso interno, tan familiar para tantos, se tornó una rara excepción; también la noción de que existe el peligro continuo de despido o de un cambio forzado de lugar de trabajo se ha difundido tanto entre los asalariados que rige el fatalismo incluso en situaciones laborales donde nada parece justificarlo.[373] Si a esta situa-

370 Para lo que sigue, me he orientado por el trabajo de Kerstin Jürgens, "Deutschland in der Reproduktionskrise", en *Leviathan*, 38 (2010), nº 4, pp. 559-587.

371 Véanse los datos en *ibid.*, p. 564, nota al pie 11.

372 Ulrich Brinkmann, Klaus Dörre y Silke Röbenack, *Prekäre Arbeit: Ursachen, Ausmaß, soziale Folgen und subjektive Verarbeitungsformen unsicherer Beschäftigungsverhältnisse*, Bonn, 2006.

373 Más allá de los ya conocidos diagnósticos de autores como Richard Sennett (*Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlín, 1998 [versión original: *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Nueva York, Norton, 1998; trad. esp.: *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000]), véase el panorama descripto por Marjorie L. DeVault (ed.), *People at Work. Life, Power and Social Inclusion in the New Economy*, Nueva York, 2008.

ción actual del mercado laboral –la retracción del salario real, la precarización de las condiciones de contratación y el aumento de la inseguridad estructural– se le agrega lo que desde la sociología se describe como difuminación de las fronteras de las condiciones de trabajo, la creciente imposición de que el trabajador tenga un comportamiento "fácil de vender" y de que se interioricen individualmente las expectativas de rendimiento,[374] entonces no debería sorprender que las condiciones establecidas en la esfera del trabajo mediada por el mercado sean consideradas injustas por un gran número de asalariados, dado que no valoran adecuadamente el trabajo propio y exigen una muy alta disposición a la flexibilidad,[375] que las mayores cargas hace ya tiempo que son burladas cooperativamente mediante sutiles violaciones de las reglas, para poder cumplir con las obligaciones de otro tipo en el ámbito de la familia y las amistades;[376] y que, finalmente, la representación política de todas estas percepciones de injusticia y de prácticas en su contra sean consideradas totalmente insuficientes.

Si se intenta dar nombre a "la corriente moral subterránea" (Lisa Dodson) que surge en la forma de estas sordas violaciones de reglas y de las condenas cotidianas de las condiciones de trabajo actuales, se llega al esbozo de aquella visión moral-social del mercado económico que habíamos establecido como base aquí desde un principio con Hegel y Durkheim: la institución del mercado de trabajo capitalista es considerada ilegítima o injusta desde el momento en que no garantiza ya un ingreso que asegure la vida, que valora las prestaciones concretas insuficientemente con el monto de la remuneración y de la reputación social y que tampoco ofrece posibilidades para experimentar la inclusión cooperativa en la división social del trabajo. Si se lo mide según los logros institucionales que fueron establecidos en la "era socialdemócrata" del capitalismo organizado (Ralf Dahrendorf) respecto de la ampliación de la libertad social en el mercado de trabajo, el estado actual, por consiguiente, debe ser interpretado como el resultado de una anomalía: para la mayoría de los asalariados, en los últimos veinte años las oportunidades de saberse integrado como un par entre

[374] Véase como ejemplo Günter G. Voß y Hans J. Pongratz, "Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 50 (1998), pp. 131-158.

[375] Véase el que sigue siendo un estudio poco considerado de François Dubet, *Ungerechtigkeiten. Zum subjektiven Ungerechtigkeitsempfinden am Arbeitsplatz*, Hamburgo, 2008 [versión original: *Injustices: l'expérience des inégalités au travail*, París, Seuil, 2006].

[376] Lisa Dodson, *The Moral Underground. How Ordinary Americans Subvert an Unfair Economy*, Nueva York, 2009.

pares en el contexto de cooperación del mercado capitalista se han reducido en vez de haber aumentado.

Sin embargo, estas irregularidades en la esfera del trabajo en la sociedad, que se perciben por cierto subjetivamente y que son consideradas como "injustas" por la mayoría, no suscitan hace tiempo ya reacciones colectivas de rechazo, como las entendía Hegel con su concepto de la "indignación".[377] Todo lo que se pone de manifiesto como "negaciones" dentro de la realidad de la vida social del mercado laboral tiene hoy el carácter de una muda estrategia de evasión, muchas veces individualizada, a la que parece faltarle la fuerza para articularse públicamente; en la investigación social empírica se informa, como se mencionó anteriormente, sobre prácticas de asistencia subversivas, destinadas a ayudar a liberar al individuo de aquellos esfuerzos considerados inadmisibles.[378] Se habla de un claro aumento de las "negaciones de enfermedades" con las que se espera ganar en la competencia por un puesto de trabajo,[379] y se han conocido allende las fronteras de Francia los llamativos casos de suicidios de origen laboral en *France Télécom*, que se deben, según se ha dicho, al aumento de la presión laboral como consecuencia de la privatización de la empresa.[380] Estas individualizaciones de la resistencia, desvalidas luchas defensivas sin un público destinatario, atraviesan hoy la cotidianidad del nuevo mundo laboral en casi todos los países del Occidente capitalista; donde sea que el periodismo de investigación o la investigación social empírica dirija su mirada, ya sea a los márgenes inferiores del creciente sector de servicios (en el comercio minorista, en la limpieza de edificios, en el cuidado de la tercera edad, en los servicios de correos) o a la periferia no calificada del menguante trabajo industrial (en la construcción o en la industria automotriz),[381] nos topamos con formas privatizadas de la resistencia en vez de articulaciones colectivas de intereses. Ya hace años que el grado de asociación en estas zonas de actividades puramente rutinarias es muy bajo –en la Alemania de 1998 solo el 18 por ciento de los trabajadores en el ámbito de los servicios "simples" estaba organizado sindicalmente, y, por lo menos, el 39 por

[377] Véanse las indicaciones en la parte A, nota al pie 110.

[378] Véase nuevamente Dodson, *The Moral Underground*, *op. cit.*

[379] Stephan Voswinkel y Hermann Kocyba, "Krankheitsverleugnung – Das Janusgesicht sinkender Fehlzeiten", en *WSI – Mitteilungen*, 60 (2007), pp. 131-137.

[380] Christophe Déjours y Florence Bègue, *Suicide et travail: que faire?*, París, 2009.

[381] Véase, como ejemplo, Barbara Ehrenreich, *Arbeit poor. Unterwegs in der Dienstleistungsgesellschaft*, Reinbek bei Hamburg, 2003, y Günter Wallraff, *Aus der schönen neuen Welt. Expeditionen ins Landesinnere*, Colonia, 2009.

ciento en el ámbito de los trabajadores industriales no calificados–;[382] es decir que no tiene lugar la comunicación acerca de asuntos compartidos; parece haberse extinguido todo recuerdo de los esfuerzos del movimiento obrero por socializar el mercado desde abajo.

Las razones de este quiebre de la continuidad, que coloca a nuestra reconstrucción normativa en la incómoda situación de casi no poder encontrar, dentro de la esfera del mercado de trabajo, puntos de referencia para las aspiraciones colectivas de delimitación normativa del mismo, solo parcialmente tienen que ver, por cierto, con la estratificación por completo transformada del proletariado a la que antes se hizo referencia. Por una parte se justifica la intención de explicar las tendencias a la privatización de la resistencia y a la falta de indignación pública sobre todo mediante el hecho de que la mayoría de los afectados hoy por la precarización, los bajos salarios y la flexibilización están empleados en los ámbitos de servicios, en los que casi no ha existido jamás una tradición de la lucha laboral y donde las oportunidades para la cooperación solidaria son bajas. En este sentido aportan mucho las reflexiones con las que Friederike Bahl y Philipp Staab han intentado identificar no hace mucho tiempo, en la forma misma de trabajo de los servicios de rango inferior, las causas tanto del imperio, entre ellos, de las perspectivas moralizantes respecto de los conflictos empresariales, como de la carencia total de categorías descriptivas para una comprensión realista de la propia situación.[383] A diferencia del proletariado industrial tradicional, que contaba con una exitosa historia de luchas sociales, que llamaba a la resistencia común en los establecimientos y que tenía en el "trabajo manual" un símbolo poderoso del rendimiento propio, el nuevo proletariado de servicios se ve falto no solo de toda historia colectiva narrable y de la perspectiva de un éxito laboral productivo, sino también de oportunidades para identificar el control de la empresa; quien trabaja hoy en el ámbito de los servicios orientados al consumo o sociales, es decir, la cajera en el negocio minorista, el cuidador de ancianos en el hospital o el cartero, así lo suponen Bahl y Staab, casi no llega a ver a su empleador, de modo que la experiencia social muchas veces se reduce a la interacción con el cliente y los colegas.[384] Pero, por adecuados que sean todos estos intentos de interpretación de aquellas tendencias que llevan a esta falta de estructura en la imagen social del proletariado de hoy, muy probablemente no alcanzarán para explicar toda la dimensión de la falta de una indignación pública y visible. Incluso en aquellos sectores de la clase media que han sido afectados por el miedo a la caída social debido a las precarizaciones y a las reducciones salariales que han ocurrido en sus ámbitos de trabajo,[385] no han aumentado en los últimos dos decenios las aspiraciones de una oposición conjunta a la progresiva desregulación del mercado de trabajo; incluso en este sector, en el que la educación y las eficaces redes de comunicación deberían facilitar la puesta en común de las preocupaciones y su articulación en una oposición pública, parece existir antes bien una tendencia a privatizar el descontento, como si fuera uno mismo el responsable del despido o del traslado inminente. En esta impresión, es decir, en la sensación de ser el único responsable del destino laboral propio, tal vez se encuentre la clave del agobiante mutismo con el que se aceptan hoy todas las quitas de seguridad y las flexibilizaciones en la esfera del trabajo en la sociedad: mientras que hace no más de cuarenta años aún imperaba en el público, en general, la idea de que había una responsabilidad mutua respecto de las vicisitudes del mercado laboral y, por consiguiente, se debía procurar de manera conjunta un acotamiento social del mismo, hoy se ha difundido la idea de que, en la vida laboral, la supervivencia y el éxito se deben solo al esfuerzo propio. Si esto fuera así, si en el último cuarto de siglo hubiera ocurrido una individualización masiva de la atribución de responsabilidades en las biografías laborales y en los destinos profesionales, entonces la indignación faltante manifestaría más que simplemente una imagen social personalizada de las nuevas capas bajas o una inseguridad no superada aún de las capas de ingresos medios: por primera vez desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, incluso desde los primeros pasos hacia el establecimiento del Estado de bienestar, se estaría volviendo a imponer culturalmente una interpretación del mercado capitalista según la cual este constituye no una esfera social sino una de libertad puramente individual.

Como habíamos visto, en las sociedades modernas de Europa Occidental se contrapusieron desde siempre dos concepciones del mercado económico, cuyas diferencias se marcaban por el hecho de que su orientación social se comprendía como la posibilitación de la mutua satisfacción de intereses o del aumento del beneficio individual. Los esfuerzos, no solo del movimiento obrero, sino tam-

[382] Me baso en los datos aportados en Bahl y Staab, "Das Dienstleistungsproletariat", *op. cit.*, p. 74, nota al pie 51.

[383] *Ibid.*, pp. 82-93.

[384] *Ibid.*, pp. 88 y ss.

[385] Holger Lengfeld y Jochen Hirschle, "Die Angst der Mittelschicht vor dem sozialen Abstieg. Eine Längsschnittanalyse 1984-2007", en *Zeitschrift für Soziologie*, 38 (2009), pp. 379-398. Véase también el destacado estudio teórico social de Berthold Vogel, *Wohlstandskonflikte. Soziale Fragen, die aus der Mitte kommen*, Hamburgo, 2009, especialmente cap. IV.

bién de muchas organizaciones de beneficencia, de los partidos "burgueses" y de órganos estatales, por acotar socialmente el mercado del trabajo por vía del establecimiento de derechos sociales, de la implementación de medidas para humanizar el mundo del trabajo y de la creación de posibilidades de cogestión, fueron expresión de una cierta predominancia de la primera de las dos ideas del mercado: en una perspectiva de progreso continuo, había que institucionalizar todas las condiciones (jurídicas, de política educacional e internas de las empresas) que, finalmente, permitirían a cada asalariado sentirse incluido en la división del trabajo en condiciones fácticas de igualdad de oportunidades para poder asegurar allí, en el intercambio mediado por el mercado de sus prestaciones, un propio porvenir satisfactorio y así su reconocimiento como miembro pleno de la sociedad. En nuestra reconstrucción idealizante, que presupone tal línea ascendente, habíamos visto no solo cuánta resistencia habían encontrado de parte de los intereses económicos de las empresas tales intentos de realización de la libertad social, sino también que, con cada paso conseguido, la dimensión de las medidas normativamente necesarias solo parecía crecer: al establecimiento de derechos sociales que debían ejercer protección contra los más grandes riesgos le siguió el reconocimiento de la necesidad de reformas en la educación, que debían mejorar las condiciones de la igualdad de oportunidades; poco tiempo después se impuso la idea de que en última instancia también había que eliminar las actividades monótonas, de realización solo rutinaria, porque hacían imposible toda experiencia de colaboración en la división del trabajo, y finalmente –y ya nos encontramos en la mitad del siglo XX– ganó lugar la convicción según la cual una inclusión activa de los asalariados en los procesos de decisión empresariales realmente conduciría a una moderación de los intereses económicos de las empresas y, así, al acotamiento cooperativo del mercado. Por cierto, casi ninguna de las conclusiones alcanzadas en el curso de ciento cincuenta años de conflicto social ha conseguido siquiera medianamente una realización institucional; se interrumpieron siempre las reformas políticas propuestas, fracasaron debido al poder mercantil de los grandes capitales, quedaron en la nada debido a las estrecheces financieras del Estado, o se frenaron, a pesar de haber tenido éxito en sus comienzos, como consecuencia de cambios en el ánimo político. No obstante, a la luz de una línea ascendente de conquistas sociales que, aunque discontinua, puede reconocerse sin duda con el paso de las generaciones, pareció posible concebir la reforma gradual del mercado laboral como un proyecto social sustentado por una aprobación amplia de una visión moral y social de la economía capitalista; había que mejorar las condiciones de la igualdad de oportunidades

sociales, eliminar las formas indignas de un trabajo monótono, desgastante y aumentar las posibilidades de coparticipación de los asalariados en las empresas, porque fundamentalmente, aunque no siempre de manera explícita, pero sí por presión tácita de la conciencia, se compartía la creencia de que el mercado económico debería beneficiar a todos los participantes y, entonces, debía ser entendido como una institución de la libertad social. Si, como muchos indicios sugieren,[386] en los últimos decenios se hubiera realmente individualizado con claridad la atribución de responsabilidades en el contexto de la acción económica de mercado, de modo que ya no fuera un "nosotros", sino el individuo el responsable del éxito económico propio, ello sugeriría la disolución de no otra cosa que esta convicción normativa básica: el mercado no sería concebido por los participantes ya como un organismo predominantemente social, que nos abriría conjuntamente la posibilidad de satisfacer nuestros intereses en reciprocidad no coercitiva, sino como un órgano de competencia, para lograr una astuta maximización del provecho propio. Todo lo que en el pasado podía ser concebido como un paso necesario del acercamiento a un estado de colaboración mediada por el mercado debería considerarse, en esta interpretación modificada del mercado, en el mejor de los casos, como un conjunto de reglas pacificadoras, que detienen la lucha de clases, y, en el peor de los casos, como un producto superfluo de creencias sociales que tiende a paralizar los esfuerzos del sujeto económico individual y a atemperar sin justificación la presión de la competencia.

Es, por cierto, demasiado temprano para querer juzgar sociológicamente si realmente se ha producido en los últimos decenios tal cambio en la actitud general respecto de la concepción del mercado; y probablemente ya la pura ponderación de un cambio de ánimo tal es una de aquellas hipótesis de diagnóstico social acerca de las que no se puede tener claridad porque, en último término, escapan a la comprobación empírica. Sin embargo, no disponemos de otras interpretaciones para explicar la desaparición relativamente rápida de toda "indignación" visible en los mercados laborales flexibilizados, de modo que tal vez tenga sentido seguir la suposición, por ahora solo vaga, de que ha habido un cambio en la percepción pública del mercado.

Si uno se pregunta, entonces, qué causas sociales podrían haber provocado tal cambio de actitud, se topa inmediatamente con aquel manojo de medidas

[386] Véase como resumen Klaus Günther, "Zwischen Ermächtigung und Disziplinierung. Verantwortung im gegenwärtigen Kapitalismus", en Axel Honneth (ed.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt, 2002, pp. 117-139.

político-económicas y empresariales con el que se inició hace unos veinte años el proceso de desorganización del capitalismo en los países de Europa Occidental. En aquel entonces, cuando los gobiernos de los países empezaron a distender sus actividades de control social y, en su lugar, los grandes inversionistas institucionales empezaron a determinar los márgenes de ganancia de las grandes empresas, tuvo lugar algo mucho más grande que el mero hecho de que los imperativos de ganancia capitalistas se autonomizaron; antes bien, el paradigma de la rentabilidad previsible de todas las inversiones hechas en un sector, que en un primer momento se aplicó solo a las grandes sociedades de capital, se transfirió a muchos otros ámbitos, en un exceso de fe en la eficiencia de la competencia mediada por el mercado, de modo que pronto también los servicios públicos y todo el sector de la educación fueron sometidos a la presión de la competitividad financiera.[387] Esto implicó a continuación, para las respectivas autoridades, los establecimientos educativos y las asociaciones de beneficencia, adaptarse a una verificación más estricta de cada factor de costo. En general, el desarrollo de una estrategia de mercantilización interna y externa tuvo como consecuencia, para los empleados en esas áreas, una enorme transformación de su actitud respecto de sus propias actividades. Mucho más marcadamente que antes, había que considerar estas últimas, desde la perspectiva interna, como magnitudes que pueden acrecentarse dentro de un análisis más abarcador de costo-beneficio, de modo que aquí también, como en las empresas privadas, empezaron a cobrar forma las coerciones de la automercantilización individual. Podría suponerse que tales procesos (de generalización de un tipo de comportamiento conducente a la autooptimización estratégica) aumentan las tendencias a percibir la sociedad como una red de actores que solo contemplan su propio provecho; y nada es más lógico que ver en ello también la causa para aquella individualización de la atribución de responsabilidades, que habíamos identificado antes como bisagra de la vuelta a una visión desocializada del mercado económico. Tan pronto como las condiciones de contratación y las prestaciones sociales –cuya disponibilidad hasta el momento podía considerarse la tarea de una sociedad civil organizada democráticamente– se supeditan al dictado de la comercialización, al aumento del rendimiento económico de todos los gastos, se modifica, tal vez como consecuencia de la transformación ocasionada así en

[387] Acerca de los servicios públicos, véase Mark Freedland, "The Marketization of Public Services", en Colin Crouch, Klaus Eder y Demian Tambini (eds.), *Citizenship, Markets, and the State*, Oxford, 2001, pp. 90-110; para las universidades, Sheila Slaughter y Gary Rhoades, *Academic Capitalism and the New Economy. Markets, State, and Higher Education*, Baltimore, 2009.

la autocomprensión de los implicados, la imagen del mercado como un todo: este no es visto ya como un organismo social, sobre el que nosotros juntos tenemos responsabilidad como miembros de una comunidad de cooperación, sino como morada de una competencia por la optimización del beneficio por la que cada uno debe responder.

Dar por sentado una conexión causal entre la mayor importancia de las ideas del mercado financiero, por un lado, y una transformación cultural en la imagen imperante del mercado, por el otro, implica, por cierto, para decirlo nuevamente, destacar solo una posible cadena de causalidad entre muchas y convertirla en causa determinante de todo; puede ser que, en el futuro, ciertos principios de interpretación alternativos demuestren ser mucho más apropiados para explicar la individualización de la atribución de responsabilidades que tiene lugar actualmente. Pero esta circunstancia misma, la creciente erosión de la idea rectora normativa de la corresponsabilidad social, no debería ser motivo de duda actualmente; no solo en investigaciones empíricas, sino también en los testimonios literarios, se refleja ya desde hace años que el éxito o el fracaso en los mercados económicos es vivido hoy cada vez más como algo que solo puede ser atribuido a la habilidad, al compromiso y, forzosamente, a la suerte de cada individuo.[388] Si tal transformación en el concepto de responsabilidad es la superficie semántica bajo la que se esconde una modificación fundamental en la percepción colectiva del mercado, entonces se puede explicar así la irritante desaparición de toda "indignación" visible frente a la creciente difuminación de las fronteras en el mercado del trabajo: mientras que antes, hasta entrados los años setenta y ochenta, una idea aún relativamente intacta del encuadre cooperativo de los mercados había logrado que cada avance de tal flexibilización fuera respondido por reacciones opuestas reconocibles, hoy una idea del mercado altamente desocializada es responsable de la tendencia a articular el descontento moral solamente de manera particular y a adoptar solo mudas formas de defensa.

Esta anomalía descrita aquí –más que una desvinculación de los imperativos capitalistas financieros, un desplazamiento correspondiente hacia los patrones culturales de interpretación del mercado– pone a nuestra reconstrucción normativa en la incómoda situación, como dije antes, de no poder por el momento contar con movimientos opositores normativos; con ello, a la eticidad democrática, cuyas oportunidades actuales intentamos rastrear aquí, le falta uno de sus

[388] Véase el magnífico capítulo "The Cult of Personal Responsibility" de Brian Barry en *Why Social Justice Matters*, Cambridge, 2005, cap. IV.

elementos nucleares, dado que, en último término, depende de la perspectiva de un acotamiento completo del mercado laboral el que los miembros de una sociedad se puedan sentir incluidos en un contexto de cooperación mediante sus actividades económicas. Sin embargo, una libertad social tal, que es desde siempre la base de legitimación del mercado, parece ahora estar desterrada de la esfera institucional del trabajo remunerado; según la doctrina oficial tan difundida, toda supervivencia y todo éxito dependen aquí solamente de la capacidad de imponerse del individuo, como si este no estuviera determinado por la situación de clase y las oportunidades de educación de la familia de la que proviene. Por consiguiente, el lugar de las ideas antiguas, según las cuales la igualdad de oportunidades, las mejoras en el lugar de trabajo y la cogestión son necesarias para cumplir las promesas normativas del mercado de trabajo, hace tiempo ya que lo ocupan programas de autoactivación múltiple, que sugieren con cinismo puro que cada uno es solo y exclusivamente responsable de su destino laboral.[389] El grado de la anomalía con la que lidiamos hoy en la esfera mediada por el mercado del trabajo social se mide exactamente en esta reconversión de la promesa de libertad social en la de solo pura libertad individual.

Parece abrirse en este momento una alternativa a estas involuciones únicamente donde las fuerzas opositoras organizadas se lanzan a luchar a nivel transnacional por una nueva delimitación del mercado laboral. Puesto que los gobiernos nacionales de Europa Occidental han perdido en gran medida, en los últimos decenios, su habilidad para regular con sus propios medios, en las condiciones determinadas por la ganancia, la esfera de la producción y los servicios, solo una internacionalización de movimientos de oposición, que traten de ponerse al día, abrirá la oportunidad de revivir las intenciones originales de salario mínimo, seguridad del lugar de trabajo e incluso de cogestión. Bajo la presión de asociaciones transnacionales de sindicatos y organizaciones no gubernamentales se han creado ya primeros procedimientos que permiten influir en las normas de la regulación del trabajo, que ya hace tiempo tiene lugar en el ámbito global; las certificaciones de la calidad del trabajo, los procedimientos de supervisión de los acuerdos suscriptos y las campañas públicas allende las fronteras nacionales parecen ser los caminos que deben tomarse hoy para retomar la interrumpida historia de la socialización progresiva del mercado de trabajo.[390]

[389] Respecto de esta transición de la idea del bienestar estatal hacia la de la "responsabilización privada de la seguridad" y de los programas de activación que van de la mano de ella, véase Stephan Lessenich, *Die Neuerfindung des Sozialen*, Bielefeld, 2008.

[390] Véase Ludger Pries, *Erwerbsregulierung in einer globalisierten Welt*, Wiesbaden, 2010.

Cuanto más fuertes sean las comunidades transnacionales que puedan crearse para la consecución de tales proyectos, cuanto más poder de veto con apoyo de la opinión pública tengan para imponer normas de libertad social en condiciones de trabajo desreguladas, tanto más pronto surgirá la perspectiva de un proceso civilizatorio-moral de la economía de mercado capitalista.[391] Sin embargo, si se tiene en cuenta la dimensión de las anomalías que hubo que aceptar en los últimos decenios, el hecho de que la sociedad recobre tal proyecto sería solo la recuperación de un territorio que ya fue conquistado con éxito una vez.

3. El "nosotros" de la construcción de la voluntad democrática

Todo intento de cerciorarse, hoy en día, de la "realidad" de la libertad en las sociedades altamente desarrolladas de Occidente y, por lo tanto, de explorar las perspectivas de una eticidad democrática querrá identificar como núcleo la esfera política de la deliberación y de la construcción de la voluntad pública. Ya Hegel había hecho desembocar su reconstrucción de la eticidad en la institución del "Estado", pero sin cumplir en grado suficiente su propia condición, según la cual tales esferas serían instituciones de la reciprocidad no coercitiva para la satisfacción de necesidades, intereses u objetivos; su descripción del orden intraestatal resultó tan centralista y sustantiva, tan despreocupada de los recaudos institucionales respecto de las relaciones horizontales entre los ciudadanos, que desde entonces hay razones para pensar que su doctrina de la eticidad, en última instancia, tiene poco interés en una verdadera capacitación para la democracia.[392] Por lo tanto, vamos a tener que distanciarnos del modelo de la *Filosofía del derecho* hegeliana si queremos emprender la reconstrucción normativa de aquella tercera esfera que, a su vez, se analiza adecuadamente cuando se la concibe como una encarnación de la libertad social: de la institución de la vida pública democrática como un espacio social intermedio en el cual se construirán entre los ciudadanos, en oposición deliberativa, las convicciones que puedan ser aprobadas por todos, a las que a continuación se ceñirá la legislación parlamentaria conforme a procedimientos del Estado de derecho.

[391] Marie-Laure Djelic y Sigrid Quack (eds.), *Transnational Communities. Shaping Global Economic Governance*, Cambridge, 2010.

[392] Véase Michael Theunissen, "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", en Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, 1982, pp. 317-381; para este contexto, véase también Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt, 1990 (nueva edición), especialmente pp. 195-201.

La idea imperante es que solo en esta institución social de los Estados de derecho modernos es que alcanzan su última y más alta definición incluso la serie de esferas que garantizan la libertad que hemos reconstruido hasta el momento, porque aquí los ciudadanos deciden en conjunto, en un intercambio discursivo de sus opiniones, acerca de la constitución que desean: si bien el mercado capitalista se ve generalmente exceptuado, de manera encubierta o expresa, de la competencia legal del pueblo representado en el parlamento, en principio vale que la conformación institucional de los ámbitos de las relaciones personales y del accionar económico debe corresponder a los procedimientos, asegurados por el Estado de derecho, de la construcción de la voluntad democrática. Sin embargo, tal idea "procedimental", como ya lo habíamos visto al final de nuestra "presentificación histórica" (pp. 82 y ss.), se ve en la necesidad de ignorar del todo, o de minimizar empíricamente, la dependencia de tal proceso de decisión deliberativo respecto de los requisitos "liberales" correspondientes en las otras esferas constitutivas de la sociedad:[393] si en los dos sistemas de acción, el de las relaciones personales y el de las transacciones económicas mediadas por el mercado, no se realizan siquiera mínimamente aquellas condiciones de la libertad social que deberían imperar allí conforme a sus principios de legitimación autorreferentes, les faltan entonces a los ciudadanos las condiciones sociales que les permitirían una participación ilimitada y no coercitiva en la construcción de la voluntad democrática. Por eso, la esfera política de la vida pública no debe entenderse, como es frecuente hoy en las teorías de la democracia, como una corte suprema en la que en último término se decide de forma autónoma acerca de cómo deben ser las condiciones, que se deben regular en sintonía con el Estado de derecho, en las otras dos esferas de acción; la relación entre las tres esferas es mucho más complicada, pues la realización de la libertad social en la vida pública democrática está, por su parte, ligada al requisito de que los propios principios estén realizados, en alguna medida, también en las esferas de las relaciones personales y de la economía de mercado. En este sentido, a la construcción deliberativa de la voluntad que debe tener lugar en los múltiples y diversos foros de la vida pública se le han puesto de antemano ciertos límites; solo hace justicia a sus

[393] Respecto de esto último, es decir, de la tendencia a entender esta dependencia simplemente como una coincidencia afortunada, pero no como algo normativamente necesario, véanse las formulaciones de: Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, 1992, p. 434. Véanse a este respecto las reflexiones de Robin Celikates y Arndt Pollmann, "Baustellen der Vernunft. 25 Jahre 'Theorie des kommunkativen Handelns'", en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (2006), nº 2, pp. 97-113.

propios principios de legitimación cuando en un proceso de repetido debate acerca de la condiciones de inclusión social[394] aprende que hay que apuntalar las luchas por la libertad social en las otras dos esferas.

Para poder explicar el contexto de remisiones entre las distintas esferas de eticidad democráticas, es necesario probar primero por qué la institución de la vida público-política, surgida en el siglo XIX, es un sistema de acción de libertad social. A primera vista se le opone la visión de que el ámbito característico para una discusión pública de las diferencias de opinión proviene, en nuestras sociedades actuales, de la generalización social de los derechos liberales de la libertad y, por eso, solo puede ser comprendida como una encarnación institucional de la libertad individual; en el momento en que se le imponen a esta vida pública democrática obligaciones de rol complementarias –así podría parecerlo– se le quita su rasgo típico de posibilitar, a través de los derechos fundamentales, la construcción privada de la opinión en el reflejo de las controversias discutidas públicamente. Para salvar la objeción así descrita se intentará, en un primer paso, reconstruir normativamente el desarrollo histórico de la vida pública democrática hasta la actualidad, de modo que revele al mismo tiempo sus déficits presentes, reflejados en su dependencia de las prácticas comunicativas (a); en un segundo paso es posible, de forma paralela, seguir también la evolución del Estado de derecho moderno hasta nuestros días para analizar el estado actual de la libertad social (b). El punto final lo constituirá el contexto de remisiones que las esferas éticas tienen entre sí y lo plantearé delineando, a modo de ejemplo, cómo debería estar conformada hoy una cultura política de la eticidad democrática (c).

(a) Vida pública democrática

A pesar de que solo se puede hablar de una vida pública democrática en la historia política de Europa Occidental a partir de la segunda mitad del siglo XIX, es bueno empezar la reconstrucción normativa de esta esfera institucional con sus protoformas burguesas o "literarias", puesto que la idea de que es necesario un ámbito público, que se encuentre más allá del poder de lo que disponga el Estado, para construir en él libremente y sin coerciones una opinión política en un intercambio discursivo, es la expresión y la forma de ejecución del levantamiento revolucionario de la burguesía en contra de la dominación ancestral de

[394] La idea de tal "iteración" como mecanismo de aprendizaje de la vida pública democrática la tomo de Seyla Benhabib, *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*, Frankfurt, 2008, especialmente pp. 64-66 [versión original: *Another Cosmopolitanism*, Nueva York, Oxford University Press, 2006].

la nobleza. Una "vida pública" en este sentido, que no se entiende aún como fuente de la legitimidad democrática de la acción estatal, sino solo como foro de una construcción de voluntad entre ciudadanos independientes, económicamente dirigida y en contra del orden estatal tradicional, surge en el curso del siglo XVIII en los países desarrollados de Europa Occidental:[395] bajo la protección de los derechos de la libertad, que van acrecentando su alcance, se construye aquí, entre la esfera privada de la familia patriarcal y el poder del gobierno, un espacio social interno en el que los representantes masculinos de las capas que disponen de una propiedad económica se reúnen para realizar un intercambio acerca de las cuestiones que les interesan conjuntamente, haciendo uso de los periódicos y revistas, que ahora surgen en grandes números.[396] Aun cuando estas formas de comunicación estuvieran al principio reservadas a la burguesía económicamente independiente y todavía no tuvieran el propósito de cuestionar el ejercicio del poder político de la corte o de los príncipes, se manifiesta en ellas, de manera preliminar, un nuevo principio de legitimidad que pocos decenios más tarde desarrollará una enorme fuerza explosiva: toda actividad de gobierno –es decir, el ejercicio de la facultad de decidir sobre el bienestar interno y externo de una comunidad política– pronto tendrá que enfrentarse a aquella "opinión pública", que se había manifestado en la disputa discursiva de los argumentos en los foros cuyo público eran particulares.[397]

Sin embargo, antes de que se pudiera articular públicamente y, en especial, institucionalizar socialmente tal principio general de democracia en Europa Occidental, fue necesaria una serie de transformaciones sociales, políticas y jurídicas que solo pueden ser reconstruidas aquí con cierta superficialidad. Aquella vida pública que había surgido en el transcurso del siglo XVIII en las grandes ciudades del continente y en Inglaterra, en un principio más bien "literaria", pero que luego se fue politizando cada vez más, era en un primer momento, como había dicho antes, solo accesible a los miembros masculinos de las capas que poseían capital: se discutía principalmente, como podemos conjeturar, acerca de asuntos de negocios económicos comunes, pero también se trataban las cuestiones políticas y culturales de interés común, tal como las reflejaban los diarios –de reciente aparición– para poder formar así un juicio generalizable. Si

[395] Véase para este tema y el siguiente Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *op. cit.*

[396] *Ibid.*, § 3; véase además Hannah Barker y Simon Burrows (eds.), *Press, Politics and the Public Sphere in Europe and North America, 1760-1820*, Cambridge, 2002.

[397] Respecto del concepto de la "opinión pública", véase Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *op. cit.*, cap. IV.

bien escapaba a la imaginación de tales asociaciones, situadas entre la esfera familiar y la autoridad feudal, la admisión de varones de estamentos bajos o incluso de mujeres, ya estaban, por cierto, regidos por la ley tácita de incluir a todos aquellos que se interesaran por sus temas, puesto que el razonamiento público a cuyo llamado respondían debía conducir, mediante la relativización recíproca de los puntos de vista individuales, a juicios que satisficieran la exigencia de corrección general, válida para todos.[398]

Por supuesto, no fueron solo los prejuicios de la época los que impidieron a los representantes de estas primeras formas de vida pública burguesa seguir los principios que ellos mismos elaboraron y admitir el ingreso de otros grupos y rangos sociales. Tuvo un efecto mucho mayor en la práctica de la exclusión social, considerada casi natural, el hecho de que en el siglo XVIII los derechos liberales de la libertad estuvieran afianzándose solo de a poco en la mayoría de los países de Europa Occidental y no se hubieran extendido de igual manera a todos los miembros de la sociedad: las mujeres y los jornaleros –en general, todos los que no fueran económicamente independientes– quedaban casi siempre exceptuados de los derechos elementales de libertad de contratación y de trabajo, de modo que no tenían el estatus de un ciudadano de pleno derecho. Si bien estos miembros de la sociedad sacaban provecho de las crecientes libertades de prensa y de opinión, que eran impulsadas con energía sobre todo en Inglaterra, y que posibilitaron el surgimiento de la vida pública burguesa, estaban excluidos, por el momento, de sus prácticas de intercambio deliberativo de opiniones. La naturalidad con la que solo los varones de la clase económicamente independiente participaban en tales procesos mediadores de la construcción de la voluntad pública no solo llevaba a que lo que surgía como común de las convicciones individuales siempre se considerara como lo correcto "universalmente", sino también a una completa ignorancia respecto de todas las vidas públicas que se establecían de manera paralela, luego denominadas "plebeyas", puesto que durante el siglo XVIII se habían creado, en los márgenes inferiores de la sociedad de aquel entonces, entidades sociales en las que se debatían también temas de interés público sin que se reclamara una pretensión de validez general para los resultados de esas discusiones comunes.

Las asociaciones, las cajas de previsión y las organizaciones de beneficencia, que habían surgido ya en la segunda mitad del siglo XVIII entre los artesanos y los primeros asalariados –en este caso también únicamente con miembros varones–,

[398] *Ibid.*, pp. 118 y ss.

no poseían, por cierto, una conciencia de progreso ilustrada ni una universalidad representativa, comparadas con las instituciones homólogas de la burguesía. En su mayoría habían surgido, como lo vimos en conexión con el nacimiento de un mercado laboral (cap. III. 2 [c]), de los requerimientos de la superación de la necesidad extrema; servían a la ayuda mutua y organizaban, donde se podía, las primeras huelgas y luchas laborales; allí donde, con la ayuda de las costumbres, del cancionero propio y de ciertos rituales asentados, se pudo crear algo así como una subcultura, ella fue ciertamente beneficiosa para el aumento de la autoestima colectiva.[399] Pero a pesar de la cercanía con las fábricas, a pesar de la gran importancia de las experiencias obreras, también en estas comunidades nacidas de la necesidad tuvo lugar una cierta tradición de debate e intercambio de opinión pública, en la que solo el grado de la instrucción cultural era menor que el de los círculos burgueses, pero no el peso social de los temas tratados; se discutía aquí también, si bien no en salones o en cafés, pero sí en los locales comunitarios o en las tabernas, además de los desafíos planteados por la vida laboral, asuntos de importancia general y política, se sopesaban en conjunto las normas de la convivencia social y se cuestionaba la legitimidad de la autoridad feudal.[400] Aun antes de la Revolución Francesa, con sus consecuencias en las "convulsiones democráticas" (Jürgen Osterhammel) de la primera mitad del siglo XIX, se había establecido, en la esfera intermediaria entre el ámbito privado de la familia y el gobierno del Estado feudal, una vida pública "proletaria" en la que, con la misma vehemencia moral pero menor pretensión de universalidad, se trataba de poner en duda los fundamentos de legitimidad de toda dominación existente hasta el momento. Y no tardarían mucho en encontrar aceptación también en estas comunidades de discusión, surgidas de la necesidad extrema, aquellas ideas fundamentales de la burguesía que se considerarían a sí mismas órganos en la esfera de la construcción de la voluntad civil.[401]

[399] Véase, para Alemania, Andreas Grießinger, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/Berlín/Viena, 1981; para Inglaterra, naturalmente, Thompson, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, *op. cit.*, tomo I, pp. 447-459 [versión original: *The Making of the English Working Class*, Londres, Penguin, 1968, 3ª ed.; trad. esp.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012].

[400] *Ibid.*, especialmente pp. 449-453; una fascinante investigación de tales formas plebeyas de la vida pública en el siglo XVIII es provista por Arlette Farge, *Lauffeuer in Paris. Die Stimme des Volkes im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1993 (le debo a Yves Sintomer la referencia de este libro) [versión original: *Dire et mal dire, l'opinion publique au XVIIIe siècle*, París, Seuil, 1992].

[401] Véase Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures. Placing Habermas in the Nineteenth Century", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., 1992, pp. 289-339, aquí: p. 304.

Cuando en el apogeo de la Revolución Francesa, antes de que se difundiera el Terror, se anunciaron los Derechos Universales del Hombre, gracias a su influencia en toda Europa mejoró enormemente la situación para estas diversas vidas públicas en el sentido de que ahora, con la idea de la igualdad de todos los ciudadanos como principio, disponían de los medios intelectuales para lograr de manera diferida un estatus jurídico legítimo; si el siglo XVIII fue en general una época de universalización de los derechos liberales de la libertad, Thomas Marshall mostró claramente que el siglo XIX sería ante todo un período de consecución de los derechos políticos de participación.[402] Las diversas vidas públicas que hemos descrito hasta aquí, ya fueran referidas a la cultura o más intensamente al mundo del trabajo, ya fueran "burguesas" o "proletarias", no solo tenían en común el hecho de que ofrecían nuevos foros para la discusión de diferencias de opinión en torno de la organización social a la que se aspiraban; lo que compartían también era la experiencia de que los resultados de sus deliberaciones intersubjetivas, a pesar de toda la publicidad, no tenían consecuencias dignas de mención para el ejercicio político del poder, porque se carecía de toda posibilidad de influencia legítima sobre el poder del Estado en cuestión; en Inglaterra, ciertamente, existía ya desde la Revolución Gloriosa, además de la corona, un parlamento al que se le confiaban tareas legislativas, pero en su composición estaba tan supeditado al control de la capa más alta, la terrateniente, que se pudo cerrar con éxito a la "*public opinion*", reflejada en una prensa activa, hasta poco antes de fines del siglo XVIII.[403] Mucho menos peso político tenían aquellas vidas públicas, que en general coexistían pero rara vez se tocaban, en aquellos lugares donde aún no se había dado el paso hacia la parlamentarización del poder estatal; aquí, dado que la dominación de los príncipes o los monarcas, por principio mismo, no era representativa, faltaba ya la idea misma de un posible destinatario político, a pesar de que las deliberaciones y disputas conjuntas no apuntaran, en último término, a otra cosa que el descentramiento del ejercicio del poder. Con la Revolución Francesa o, para ser más exactos, con la caída definitiva de Napoleón, se modificó esta desfavorable situación de las vidas públicas existentes porque comenzó, en casi toda Europa Occidental, un proceso de "constitucionalización", que, por la vía de ya fuera una democratización del derecho electoral o de una

[402] Marshall, "Staatsbürgerrechte und soziale Klassen", *op. cit.*, pp. 42 y ss. [versión original: Thomas Marshall, "Citizsenship and Social Class" (1950), en *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press, 1992].

[403] Acerca de la situación en Inglaterra, véase Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, § 8 [trad. esp.: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981].

parlamentarización del sistema político, condujo a una ampliación de la participación democrática: en algunos países, como Alemania, se amplió progresivamente el derecho electoral activo a todos los varones de una determinada edad, sin que esto se correspondiera con un aumento de poder de los parlamentos elegidos democráticamente; en cambio, en otros países, como Inglaterra, el derecho electoral quedó restringido en el mismo período, debido a calificaciones de patrimonio, a solo una parte de los adultos varones, pero el parlamento tenía un poder de decisión muy grande.[404] En todo caso, a fines del siglo XIX, los ciudadanos –pero no las mujeres, y los asalariados solo en menor medida que los ciudadanos con patrimonio– cuentan, a través del voto "general", del derecho de reunión y del derecho a la actividad política, con una serie de posibilidades para influir legítimamente, que modificarían de modo fundamental el rol, la composición y el carácter de aquellas vidas públicas ya activas; a partir de este momento se relacionaron mucho más entre sí en sus áreas y sus temas de interés, porque cada vez más podían entenderse a sí mismas como órganos que actuaban en el mismo marco político de los Estados nacionales, que habían surgido junto con los esfuerzos constitucionales.[405]

Los tres derechos mencionados, que con ciertas demoras y ciertos matices fueron adoptados en todas las constituciones de todos los países de Europa Occidental que se vieran o empezaran a ver a sí mismos como Estados nacionales, tenían una estructura normativa muy distinta a la de los derechos de la libertad ya establecidos. Si bien durante todo el siglo XIX se tendía a considerar estos derechos políticos, sobre todo el derecho electoral, como un mero "fruto subordinado" (Thomas Marshall) de los derechos liberales, porque ambos en muchos lados seguían ligados a la posesión de un patrimonio económico, a más tardar en el año 1918, cuando se eliminaron de casi todas las constituciones estos lazos internos con el estatus económico –solo a las mujeres se les continuaba negando el derecho universal al voto en muchos Estados–, se comprendió retrospectivamente que con los derechos políticos se había creado un instrumento normativo muy distinto del que se había creado con los derechos

[404] Acerca de las diversas vías de la democratización política en Europa Occidental, véase Wolfgang Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, Múnich, 1999, cap. V.I.

[405] Véase Eley, "Nations, publics, and political cultures", pp. 289-339; respecto del relegamiento del rol de la nación o del Estado nación que hace Habermas cuando trata el establecimiento de las vidas públicas que incluían a más de una clase, véase Lennart Laberenz, "Die Rationalität des Bürgertums. Nation und Nationalismus als blinder Fleck im Strukturwandel der Öffentlichkeit", en *Ibid.* (ed.), *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Strukturwandel der Öffentlichkeit'*, Hamburgo, 2003, pp. 130-170.

liberales de la libertad. Mientras que estos, como habíamos visto, apuntaron desde un comienzo a abrirle al miembro individual de la sociedad una zona de protección de libertad de arbitrio privado, los derechos políticos no podían ser interpretados según ese modelo, pues debían habilitar para hacer algo que no se podía hacer en soledad ni en una postura de retracción individual: "elegir" quería decir, aun cuando mucho –no todo– pareciera afirmar que se trataba de votar "en secreto",[406] ejecutar un acto de decisión que, en principio, podía ser justificado ante todos los demás camaradas jurídicos porque debía referirse al bien común de toda la comunidad.[407] En este sentido, los derechos políticos, e incluso ya el derecho electoral que operaba a nivel individual, no se dirigía al individuo como individuo, sino al ciudadano como miembro de una comunidad de derecho democrática; a este no se lo debería descargar de las imposiciones de justificación de su entorno político-moral, como con la ayuda de los derechos liberales de la libertad sino, justamente, a la inversa, habilitar a que se llevara a cabo tal comunicación deliberativa, para delegar sus resoluciones verificadas subjetivamente a un gremio previsto para ese fin. Lo que, por cierto, el derecho universal de voto no podía ocultar, porque al mismo tiempo tenía que proteger de las influencias ilegítimas al ciudadano destinatario, lo exhibían los otros dos derechos surgidos en el siglo XIX: con el derecho de reunión y el derecho a la actividad política se crearon en la mayoría de los países de Europa Occidental los requisitos constitucionales para que los ciudadanos se organizaran bajo la protección del Estado, relacionándose de maneras comunicativas, y para que pudieran expresar públicamente sus convicciones ajustadas discursivamente. A partir de la pura pretensión de las distintas vidas públicas del siglo XVIII de que la política estatal acogiera sus opiniones obtenidas en el discurso, surgió como garantizado el derecho de la vida público-política de establecer en amplias redes de asociaciones los fundamentos de todo el accionar del gobierno.

Si se mira desde su resultado el largo y conflictivo proceso por el cual el marco de derechos fundamentales de esta vida público-política en el siglo XIX se consiguió revolucionariamente o concedido desde arriba, se lo puede concebir como un allanamiento del camino institucional de una tercera esfera de la

[406] Respecto de las grandes diferencias en el derecho electoral de los países europeos en el siglo XIX, véase Daniele Carameni, *Elections in Western Europe since 1813. Electorial Results by Constituencies*, Londres, 2004; Renihard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, pp. 431-435.

[407] Véase respecto de los argumentos a favor de una votación pública el muy interesante estudio hecho por Hubertus Buchstein, *Öffentliche und geheime Stimmabgabe. Eine wahlrechtshistorische und ideengeschichtliche Studie*, Baden-Baden, 2000.

libertad social; a través del progresivo entrecruzamiento del derecho universal al voto con los derechos de reunión y de actividad política se establecieron, más de manera espontánea que intencional, las condiciones comunicativas bajo las cuales un público de ciudadanos podía ponerse de acuerdo, discursivamente y en asociaciones voluntarias, acerca de qué principios políticos debían ser puestos en práctica por las corporaciones representativas de la legislación parlamentaria. Al igual que en las esferas de las relaciones personales y de la acción económica, se institucionalizó aquí, en el corazón de las constituciones de los Estados nacionales democráticos que estaban cobrando forma, una idea de libertad que ya no permitía una interpretación puramente individualista; antes bien, el ciudadano individual debía alcanzar su nueva libertad de legislación política construyendo una opinión, verificada intersubjetivamente en el intercambio y la controversia discursivos con otros ciudadanos, acerca de los objetivos que debería perseguir la representación del pueblo elegida a partir de este momento.[408] El nacimiento de esta esfera de construcción de la voluntad universal fue de la mano de la diferenciación entre los distintos roles, tomados como modelos a seguir, que se complementaban recíprocamente y que pudieron ser ensayados en las distintas "vidas públicas" del siglo anterior, pero para los que todavía no existían fundamentos jurídicos: cada participante de las asociaciones políticas, que empezaban a surgir en grandes números bajo la protección del derecho constitucional, debía al mismo tiempo poder ponerse en el lugar de un orador público y en el de un oyente público, es decir, tenía que aportar, de acuerdo con la situación, argumentos frente a un público, en un caso, y sopesar argumentos desde el público, en otro caso. En las prácticas sociales que empezaron a perpetuarse con el ejercicio de estos roles, se manifestaba un principio de reconocimiento recíproco que tenía que ser totalmente nuevo para todos los implicados, tras siglos de tutelaje político y de diferencias de rango estamentales: todos los miembros de la sociedad adultos (y por el momento solo masculinos) debían poder reconocerse unos a otros a partir de este momento como ciudadanos de iguales derechos en un Estado nacional, porque en la formación de una voluntad democrática el argumento de uno tiene tanto peso como el de cualquier otro.

Sin embargo, no deben idealizarse ni la difusión en aquel entonces ni el diseño fundamental de estas prácticas de reciente aparición. Del mismo modo que la idea romántica de la libertad social en las relaciones sociales, que no se realizó

[408] Respecto de la conexión entre la autonomía privada y la pública, véase Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, cap. III.I.

inmediatamente en el siglo XIX, tampoco aquí el principio democrático de una vida pública emancipada, con ramificaciones asociativas, cobró realidad inmediatamente después de su surgimiento. Es cierto que en las sociedades cultivadas y en las tabernas "plebeyas" del siglo XVIII ya se habían ensayado prácticas de deliberación pública, es cierto que estas habían encontrado su armazón institucional en los derechos de participación política, pero por el momento la idea de una construcción de la voluntad sin coerción entre ciudadanos de iguales derechos seguía siendo una pretensión objetiva, efectiva en las luchas sociales, pero aún sin realidad social. Las fronteras culturales entre los ámbitos específicos de cada clase seguían existiendo en todos aquellos lugares en los que aún no se había formado una conciencia de la pertenencia común a un único Estado; en tales reinos, divididos políticamente en muchas unidades, faltaba un espacio de comunicación que abarcara todo, en el que las vidas públicas locales pudieran encontrarse.[409] A mediados del siglo XIX tampoco se puede hablar todavía, en Europa Occidental, de la institucionalización exitosa de una esfera de la sociedad civil; siguen faltando las mentalidades necesarias para ello: por ejemplo, una postura interiorizada de igualdad política, como también las condiciones jurídicas necesarias, como un derecho electoral realmente universal.[410]

Una visión comedida de la esfera de la vida pública democrática que entonces solo estaba naciendo deja también en claro cuán errado sería reducir las prácticas relacionadas con ella al intercambio público de argumentos universalizables. Precisamente, la larga fase inicial de la lucha por los derechos de participación política, cuando aún era necesario levantar barricadas en luchas callejeras y reproducir, con muchas dificultades, el material de propaganda, hace ver de manera tajante que el trabajo político artesanal manual es el costado material que está siempre presente en las prácticas democráticas del intercambio de opiniones, la preparación técnica de programas de discusión, la movilización de simpatizantes, la ejecución organizativa de manifestaciones, incluso la producción de volantes, todas estas son tareas cuya realización es requerida, en una división del trabajo, por el proceso democrático de la construcción de una voluntad sin coerciones, del mismo modo que requieren los debates públicos en sentido estricto.[411] Si entre los ciudadanos no existiese la disposición a llevar adelante también actividades no discursivas de este tipo, "inferiores", el proceso discursivo de intercambio de opiniones se paralizaría

[409] Véanse comentarios en Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, pp. 850-856.

[410] Un panorama se puede encontrar en Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, pp. 431-434.

[411] Un aporte muy interesante lo brinda Michael Walzer, "Deliberation… und was sonst?", en *Vernunft, Politik und Leidenschaft*, Frankfurt, 1999, pp. 39-65.

en poco tiempo, porque ellas no tendrían la oportunidad de atraer atención pública; las acciones técnicas –pegar carteles, alquilar salones, organizar manifestaciones– deben ser realizadas, en un primer momento, de manera cooperativa, antes de que el individuo pueda ejercer su libertad de legislación política por vía de la comunicación con todos los demás acerca de los principios que se defenderán. En este sentido, la libertad social que practican los miembros de la sociedad en la esfera institucional de la vida pública democrática abarca más que la pura adopción recíproca de los roles de orador y oyente; vive siempre, además, del cumplimiento de tareas instrumentales, que se ensamblan de modo tal que, juntas, sirven al intercambio vital de opiniones en competencia.

La evolución de esta esfera de la vida público-política es impulsada desde mediados del siglo XIX, sobre todo, por los dos procesos, enormemente dinámicos, de la modificación de los espacios de comunicación políticos, por un lado, y del crecimiento de la tecnología de medios, por el otro. Al comienzo, cuando las distintas vidas públicas específicas de clase casi no contaban con derechos como para poder influir en el accionar del gobierno con las opiniones negociadas democráticamente por ellas, existían solo en Inglaterra y en Francia escenarios abarcadores de una vida política; allí, ya en el siglo XVIII, se habían deshecho los límites de una comunicación puramente local, porque Londres y París se habían convertido en centros culturales en los que todo lo que pareciera tener importancia en todo el país debía ser reconocido y tratado.[412] En muchos otros países de Europa Occidental, el nacimiento de espacios de comunicación comparables solo pudo ocurrir después de que con la Revolución Francesa hubieran surgido ideas de igualdad política cuya aplicación jurídica exigía la creación de comunidades artificiales, "imaginadas", en las que los miembros pudieran percibirse, unos a otros, con derecho a relaciones igualitarias;[413] apenas se instalaron culturalmente ideas de este tipo, comenzaron a formarse en todos aquellos lugares donde no había Estados nación, es decir, en Alemania e Italia, poderosos movimientos nacionales que tuvieron como consecuencia que la comunicación política empezara a desprenderse de los horizontes locales y comenzara a abarcar cada vez más a toda la población.[414]

[412] Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, p. 855.

[413] Véase respecto de este proceso Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt/Nueva York, 1988 [versión original: *Immagined Communities*, Londres, Verso, 1991; trad. esp.: *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

[414] Véase para el ensamblado de la formación del Estado nacional y la democratización: Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, cap. v.2. Un análisis sistemático del surgimiento de espacios de comunicación nacionales y, con ellos, de las primeras formas de vidas públicas que abarcaban a toda la población la brinda Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge, Mass., 1966, especialmente caps. 2, 3 y 4.

Una vida público-política, entendida como esfera discursiva de la construcción democrática de la voluntad en un pueblo que se entiende a sí mismo como soberano, nace en los hechos solo con los Estados nacionales del siglo XIX, cuyos espacios, con límites difuminados hacia adentro y espacios de comunicación limitados hacia afuera, permiten en este momento identificar temas de interés común y a continuación negociar públicamente. También el movimiento obrero en los distintos países, aun cuando haya tenido pruebas de fuego internas y discusiones enardecidas, se insertará en este marco político y así hará prevalecer la lealtad nacional de sus miembros por sobre su vocación internacional.[415] En lo bueno como en lo malo, a partir de mediados del siglo XIX, la existencia de una esfera democrática de construcción de la voluntad sigue permaneciendo atada a la condición cultural de la "identidad" nacional de un "pueblo"; solo porque los ciudadanos aprenden a concebirse como miembros de un Estado nacional pueden a partir de este momento hacer caso omiso de sus diferencias prepolíticas y mecerse en la dudosa ilusión de estar afectados de la misma manera por los mismos procesos.

Este primer escalón en la evolución de la vida público-política no podría haber sido posible si no se hubiese creado, al mismo tiempo, una tecnología que permitiera salvar las distancias espaciales al servicio de la comunicación y la rapidez de la circulación de información. Ya en la época de las tempranas vidas políticas de la burguesía, que carecían de influencia política, la prensa, que nacía en aquel entonces, fue la que posibilitó comunicar, en distintos lugares de un país, los mismos acontecimientos en la economía, la cultura y la política;[416] y también las asociaciones de las capas bajas, nacidas de la necesidad y que solo tenían una actuación local limitada, únicamente podían entrar en contacto entre sí para discutir los objetivos comunes si hacían circular entre las distintas localidades folletos con información acerca del sentimiento y las intenciones respectivas.[417] Ni bien se hubo creado el marco de los derechos fundamentales para una vida público-política en sentido estricto en el curso del siglo XIX, y este pudo ser aprovechado por un público unificado en un Estado nacional para la construcción democrática de la opinión,

[415] Véase para Alemania Werner Conze y Dieter Groh, *Die Arbeiterbewegung in der nationalen Bewegung. Die deutsche Sozialdemokratie vor, während und nach der Reichsgründung*, Stuttgart, 1966.

[416] Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *op. cit.*, pp. 77 y ss.

[417] Thompson, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, *op. cit.*, tomo I, cap. 12.

tuvo que crecer ingentemente la demanda de tales medios; cuanto mayor fue la fuerza con que la construcción de la voluntad comenzó a despegarse de los escenarios concretos de una reunión de ciudadanos presentes y empezó a extenderse a la masa anónima de todo el pueblo de una nación, tanto más se empezó a depender de la producción técnica de un intercambio virtual entre oradores y oyentes, entre autores y lectores. Esta tarea era cumplida, en un principio, solo por productos impresos; es decir, la prensa de diarios y revistas y las editoras de libros, que después de sufrir comienzos difíciles con la censura ascendieron rápidamente y se convirtieron en el ámbito dominante de formación de opinión en los espacios de comunicación de la vida público-política constituidos nacionalmente; en las empresas periodísticas había tenido lugar en el ínterin una adaptación a nuevas clases de lectores, ya que había habido un alejamiento del público de instrucción burguesa y se atendía de manera creciente a las necesidades de información y de entretenimiento de las clases bajas. La gama de temas que se trataban era por cierto más amplia y más difusa que la de las vidas públicas burguesas de la primera hora, pero en cambio podían ocasionalmente atraer la atención de todo el pueblo de una nación, porque estaban hechos a la medida de problemáticas y acontecimientos definidos de manera "nacional". En estos momentos estelares de la vida público-política a fines del siglo XIX –que en su conjunto fueron muy infrecuentes– podía ocurrir que la gente se comunicara a partir de artículos de la prensa, ignorando las diferencias de clase existentes, acerca de cómo se debía elaborar colectivamente una derrota en la guerra, o si sería de interés general la ampliación de una red de ferrocarriles para que cubriera todo el territorio nacional.[418]

Sin embargo, en algunos puntos de estos encendidos debates, que tenían lugar en todo el país, se manifiesta cuán peligroso era el beneficio que habían obtenido estas primeras formas de una vida público-política en Europa Occidental mediante su inclusión en el Estado nacional, puesto que si bien mediante el marco del Estado nación se había creado en principio solo una estructura de orden jurídico, en la que debía imperar igualdad política entre los ciudadanos, ya en ese entonces ello no protegía a ese marco de otras interpretaciones en las que tuvieran un papel decisivo criterios tales como la pertenencia a un pueblo natural o incluso a una raza. Ya en la atmósfera hostil, incluso agresiva, que caracterizaba la opinión pública de ambos lados durante la Guerra Franco-Alemana, se expresa toda la

[418] Véase, como primer ejemplo, Francia después de 1871: Wolfgang Schivelbusch, *Die Kultur der Niederlage*, Berlín, 2001, cap. III; para la discusión pública acerca del ferrocarril, véase también Wolfgang Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt, 2000.

ambivalencia de las vidas públicas de aquellos decenios, que solo se entendían como pertenecientes a Estados nación; más marcadamente aún se manifiesta, no obstante, en un escándalo político que, como casi ningún otro concentró a toda una nación en un inflamado debate: el caso Dreyfus, en la Francia de fines del siglo XIX.[419] Cuando, en el año 1894, el oficial judío del Estado Mayor Alfred Dreyfus, acusado de espionaje, fue condenado por un tribunal militar francés, en las disputas que siguieron a este hecho, que abarcaron a casi todas las capas de la población, salió rápidamente a la superficie un resentimiento antisemita fundado en ideas de un vínculo natural, en último término biológico, de los "franceses", unidos en la nación; fueron sobre todo el clero católico y los grupos antirrepublicanos dentro de la conducción del ejército quienes supieron atizar más hábilmente las ideas nacionalistas con ayuda de la prensa sumisa y no dudaron en agitar la descabellada leyenda de la existencia de un complot internacional judío.[420] Transcurrió poco tiempo antes de que también aquellas capas desclasadas de la población francesa, a las que Hannah Arendt llamó "turba",[421] intervinieran en la agitada contienda empezando a aterrorizar personalmente al pequeño grupo de los partidarios de Dreyfus, los llamados *dreyfusards*; en parte organizados por el Estado Mayor del ejército francés, en parte incitados por los periódicos reaccionarios, empezaron a perseguir a las personas que defendían públicamente al oficial judío, a lanzar piedras contra la casa de Émile Zola o a atacar en plena calle a otros defensores.[422] La vida público-política, que solo había surgido poco tiempo antes a partir de la noción de una inclusión igualitaria de todos los ciudadanos en el autogobierno democrático de un Estado nacional constituido con derechos fundamentales, había adoptado repentinamente aquí, en el país de su nacimiento revolucionario, una faz totalmente distinta; las asociaciones políticas, que debían ser los órganos de la construcción general de la opinión y de la voluntad, se habían convertido de un día para el otro en la tropa de choque de una xenofobia que tenía su origen en una concepción naturalista de la pertenencia nacional.

Los procesos políticos que siguieron a la condena de Dreyfus son, como bien se sabe, no más que una manifestación débil de los movimientos de odio anti-

[419] Respecto a esto y, a continuación, véase el impactante análisis de Hannah Arendt en *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt, 1955, cap. I.4 [versión original: *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1951; trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974].
[420] *Ibid.*, pp. 171 y ss.
[421] *Ibid.*, pp. 170-185.
[422] *Ibid.*, pp. 175 y ss.

semita que embargarían sobre todo a Alemania en el siglo XX; a partir de ese momento, en casi toda Europa, a excepción, por cierto, de los países escandinavos, era un hecho que se estaba organizando en la vida público-política un público con orientación extremadamente nacionalista, dispuesto a excluir de los derechos ciudadanos a grupos que se definieran como extranjeros.[423] Hoy, con una mirada retrospectiva, podemos decir que esta ambivalencia fundamental en la institución de la vida pública estaba emparentada con una falta de claridad, muy arraigada, acerca de la naturaleza de la unidad política, dentro de la cual los miembros de la sociedad se empezaron a formar, mediante el reconocimiento mutuo, como ciudadanos en pie de igualdad, en un "nosotros" plural de construcción de voluntad: por un lado, parecía claro que el ser miembro solo podía medirse a partir de la pertenencia formal, regulada por procedimientos, a un Estado nacional; por otra parte, no obstante, de la figura así construida podía sacarse fácilmente en cualquier momento lo "estatal", de modo que el ser miembro solo surgiera a partir de la pertenencia a una "nación" definida como fuera; cuanto más intensamente lo "nacional" se entendiera de manera esencialista como un pueblo definido culturalmente o biológicamente, tanto más fácil resultaba privar a determinados grupos de los derechos de ciudadanía, basándose en la carencia de aquellas cualidades colectivas.[424] La creación de los Estados nacionales liberales en el siglo XIX –en Inglaterra y Francia a partir de la transformación política de Estados territoriales ya existentes, en Alemania e Italia a través de movimientos de unidad nacionales y, en Austria y Hungría, finalmente, por la destrucción de grandes Estados supranacionales–[425] debe ser considerada en resumen como un arma de dos filos: continuó siendo tanto la condición de una vida público-política como la fuente de un nacionalismo amenazador. Para seguir una de estas direcciones en el futuro solo fue decisivo si las relaciones de los ciudadanos entre sí se entendían como expresión de una unidad prepolítica, ya fuera étnica o biológica, o como encarnación de los nuevos principios generales de libertad

[423] Un intento muy interesante de sistematizar las causas de tal cambio brusco lo presenta Ernest Gellner en *Nationalismus und Moderne*, Berlín, 1991, especialmente caps. 6 y 7 [versión original: *Nations and Nationalism*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1983; trad. esp.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988].

[424] Un muy buen panorama sobre el momento, el lugar y el modo en que durante el siglo XIX el nacionalismo viró hacia el racismo lo brinda George M. Fredrickson, *Rassismus. Ein kritischer Abriß*, Stuttgart, 2011, especialmente pp. 70-134.

[425] Respecto de estas diferenciaciones, véase Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, pp. 446 y ss. Para hacer la diferenciación de estas tres vías Reinhard se apoya en Theodor Schieder, *Nationalismus und Nationalstaat*, Gotinga, 1991.

e igualdad; si se seguía el primer camino, como en Alemania, donde un concepto naturalista del "pueblo" tenía que sustituir la carencia de unidad política, nada se interponía entonces al vuelco hacia un nacionalismo *völkisch*;[426] pero si se transitaba la segunda vía, como sucedió durante largos períodos en Francia, donde la idea de la república determinaba la unidad del pueblo, se podía contrarrestar este peligro por medios propios.

Un fenomenal ejemplo del intento de lograr esto en la Francia de fines de siglo, es decir, de fijar un concepto político del *demos* a la sombra del caso Dreyfus, lo constituyen las lecciones de Durkheim acerca de la "moral ciudadana";[427] sus escritos con frecuencia nos han servido de puente entre la doctrina de la eticidad de Hegel y el presente, y también aquí, en conexión con la reconstrucción normativa de la vida pública democrática, nos pueden ayudar de nuevo en buena medida. En sus lecciones de la *Physique des moeurs et du droit*, que empezó a dictar en Burdeos en 1896, Durkheim se ocupa en la parte central de lo que él llama la "moral ciudadana"; en su visión, esta abarca todas las normas morales escritas y no escritas, cuyo acatamiento capacita a los miembros de un Estado democrático para participar en el debate y la negociación de principios vinculantes del accionar estatal universalmente que respeten al mismo tiempo sus diferencias individuales.[428] Pero antes de que Durkheim pueda determinar individualmente los deberes de los ciudadanos tiene que atender un problema que le parece de gran urgencia en vista del caso Dreyfus, cuya llama ardía aún: ¿qué clase de sentimientos son los que podrían motivar a los miembros de una sociedad a colocar sus preferencias individuales por detrás del bienestar de la comunidad democrática y a luchar juntos por su desarrollo beneficioso?[429] Referida a la institución de la vida pública democrática, que Durkheim ya pone en juego en el mismo contexto, la pregunta planteada por él reza: ¿de dónde deben provenir los sentimientos solidarios que serían necesarios para vincular a los ciudadanos, que de otro modo tienen actitudes muy distintas, a la tarea conjunta del debate público?

Seguramente no es exagerado suponer que en la respuesta de Durkheim a esta pregunta propia existe una primera propuesta de la idea de un patriotismo cons-

[426] Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *op. cit.*, pp. 254-263; además: Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation* (1959), Frankfurt, 1974.

[427] Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, Frankfurt, 1999, lecciones 4 a 7 [versión original: *Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit*, París, Les Presses universitaires de France, 1922; trad. esp.: *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, Buenos Aires, Schapire, 1966].

[428] *Ibid.*, lección 5.

[429] *Ibid.*, pp. 106 y ss.

titucional.[430] El diagnóstico con que comienzan sus reflexiones acerca de la necesidad de complementariedad afectiva de todas las vidas públicas democráticas es, en primer lugar, parco: dado que los ciudadanos están dispuestos a participar activamente en la construcción de la opinión en un Estado democrático solo si consideran los objetivos y valores de ese Estado como dignos de ser perseguidos, o, incluso, de ser defendidos, es necesaria siempre una cierta medida de "patriotismo", es decir, de una obligación frente al bienestar de la propia comunidad, arraigada emocionalmente.[431] Sin embargo, ya en el paso siguiente Durkheim admite que a la existencia de tales inclinaciones patrióticas podría estar asociado el peligro de supeditar todos los principios morales universales a los "objetivos nacionales", y, en consecuencia, de declarar enemigo a todo grupo determinado como externo, "como si solo se pudiera", dice lacónicamente, "señalar la vinculación con el grupo patriótico al cual se pertenece [...] en circunstancias en que se lo enfrenta con otro grupo diferente".[432] Para evitar la tendencia referida hacia un nacionalismo agresivo, Durkheim intenta, en el último paso de su razonamiento, colocar el patriotismo, que considera necesario, sobre el fundamento, totalmente distinto, de un universalismo moral; en sus ojos, esto es solo posible si se concibe como el objetivo aceptable emocionalmente de los Estados democráticos la realización particular en cada caso de los objetivos generales de la humanidad de libertad y justicia: "Mientras haya Estados, habrá un amor propio social, y nada es más legítimo. Pero las sociedades pueden poner su amor propio en la tarea de ser las más justas, las mejores organizadas, y en tener la mejor constitución moral y no en ser las más grandes o las más ricas".[433]

Durkheim ya había aportado en las páginas precedentes el eslabón que falta en esta formulación, la referencia a la encarnación de aquellas normas morales universalistas en las constituciones de los Estados democráticos; allí había destacado de distintas maneras que los Estados nacionales nacidos a partir de la Revolución Francesa están basados en constituciones que están arraigadas en la proclamación de los derechos universales del ciudadano. Por consiguiente, el pensamiento con el que Durkheim espera apartar el peligro, siempre presente,

[430] Acerca de la historia y del concepto del patriotismo constitucional, véase Jan-Werner Müller, *Verfassungspatriotismus*, Berlín, 2010. Müller, no obstante, elimina totalmente de su presentación histórica la prehistoria intelectual de esta idea, como, por ejemplo, las importantes reflexiones de Durkheim.

[431] Durkheim, *Lecciones de sociología, op. cit.*

[432] *Ibid.*, p. 74.

[433] *Ibid.*

de un viraje hacia un nacionalismo excluyente desemboca en una temprana forma de lo que hoy se denomina comúnmente "patriotismo constitucional", por obra del cual los ciudadanos podrían sentirse afirmados en su pertenencia política y podrían, así, saberse relacionados emocionalmente unos con otros, de modo que aprendan a entender las constituciones de sus comunidades democráticas como estímulo para realizar, de forma cada vez mejor, los principios morales universalistas proclamados en ellas a la luz de sus propias experiencias históricas. Tan consciente es Durkheim de la necesidad de referirse al "orgullo nacional" cuando hay que explicar la disposición individual a la conformación conjunta democrática que él mismo no le teme a la idea de una competencia moral entre los Estados democráticos: cuanto más claramente vea el ciudadano que en la realización política de los principios constitucionales se trata de superar moralmente a otros, de países que luchan por el propio perfeccionamiento, más decididamente y con mayor compromiso abogará, según Durkheim, por la causa común.[434]

Pero no solo con estas reflexiones acerca del patriotismo constitucional Durkheim incursionó a fines del siglo XIX en un terreno teórico desconocido; también la parte de sus lecciones acerca de la "moral ciudadana", que estaba dedicada al rol de la vida pública democrática, estaba muy adelantada a su época, pues en ella se encuentran definiciones que hacen pensar en el escrito revolucionario de John Dewey, publicado treinta años más tarde.[435] Como hemos visto antes, en el ínterin se habían formado ya en muchos países de Europa, gracias a las prestaciones sintetizadoras y constitucionales del Estado nacional, las primeras formas de una vida pública abarcadora de más de una clase social, en cuyos foros al menos los miembros varones de la sociedad podían tener alguna participación en la toma de decisiones políticas; ciertamente, algunos de estos espacios nacionales de comunicación habían sido durante algunos períodos escenario de ideas nacionalistas, ocasionalmente racistas; otros, en cambio, carecían de una red lo suficientemente densa de asociaciones civiles y partidos políticos como para poder convertirse realmente en escenario de debates amplios. Sin embargo, había comenzado, en general, un proceso de institucionalización de una cultura de la discusión en la que se podía decidir públicamente acerca de las ventajas y desventajas de los objetivos políticos. Al mismo tiempo, no obstante, faltaban, ciertamente, intentos de dotar a las vidas públicas estable-

[434] *Ibid.*

[435] John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim, 1996 [versión original: *The Public and its Problems*, Nueva York, Holt, 1927; trad. esp.: *La opinión pública y sus problemas*, México, Morata, 2004].

cidas de un concepto de sí mismas; si bien en los círculos ilustrados de Alemania se podía pensar en el mandato de la publicidad de Kant,[436] si bien en Francia, con las observaciones de Tocqueville acerca de la sociedad civil de los Estados Unidos,[437] y en Inglaterra, con el alegato de John Stuart Mill a favor de un nuevo despertar de la diversidad de opiniones,[438] existían ya los accesorios para una teoría de la vida pública, faltaba sin dudas una definición consistente y abarcadora del rol político de las vidas públicas en las sociedades democráticas. Evidentemente Durkheim quiso corregir este déficit intelectual, dado que durante muchos años dedicó buena parte de sus lecciones a instruir a su alumnado acerca de la función imprescindible del debate público en el proceso político.[439] La idea de la vida pública democrática que el sociólogo intenta delinear aquí es parecida a la que desarrollará Dewey algunos decenios más tarde, porque también ella refiere totalmente al valor epistémico agregado de un proceso de reflexión lo más inclusivo posible y que tiene lugar públicamente.[440]

Toda acción de gobierno es, en un primer momento, así comienza Durkheim su argumentación, el resultado de un esfuerzo cognitivo, basado en la observación y el control, para resolver satisfactoriamente problemas de una manera inteligente; en este sentido, el Estado es, como se lo designa en su terminología típica, el "órgano [especializado] del pensamiento social".[441] Sin embargo, como sostiene Durkheim, el proceso intelectual instalado aquí tendrá lugar bajo condiciones altamente restringidas mientras no les sea posible a los actores responsables hacerse un cuadro suficientemente claro de los problemas sociales; en los sistemas centralistas los gobernantes están aislados del resto de la sociedad como por "compartimentos estancos",[442] de modo que no pueden tener ningún conocimiento empírico de los procesos reales en la vida social. Esta barrera epistémica solo puede ser eliminada –concluye Durkheim– en la medida en que se creen puentes de comunicación entre los órganos de gobierno y la población

436 Véase Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *op. cit.*, cap. IV, § 13.

437 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Zúrich, 1987 [versión original: Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, edición definitiva, París, Gallimard, 1951, 2 vols.; trad. esp.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].

438 John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Leipzig/Weimanr, 1991 [versión original: *On Liberty*, 1859; trad. esp.: *Sobre la libertad*, varias ediciones].

439 Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, lección 7.

440 Véase, para una justificación epistemológica de la democracia, Hilary Putnam, "A Reconsideration of Deweyan Democracy", en *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass., 1992, pp. 180-200.

441 Durkheim, *Lecciones de sociología*, *op. cit.*, p. 78.

442 *Ibid.*, p. 79.

en los que las informaciones puedan llegar no solo de arriba hacia abajo sino también de abajo hacia arriba, de la "masa colectiva" hasta las cimas de la administración estatal; y cuanto más amplio sea el círculo de los que pueden hacer públicas sus preocupaciones y urgencias gracias a estos canales de información, es decir, cuantas más personas estén incluidas en el intercambio público de experiencias entre ambos lados, tanto más inteligentes deberían ser las soluciones con las que el Estado intente atacar los problemas que aquejan a la sociedad. Sin embargo, tan pronto como este tipo de procesos de información recíproca tomen una forma reflexiva y se transformen en deliberaciones comunes acerca de los asuntos compartidos, la inteligencia de las soluciones estatales a los problemas aumentará nuevamente, puesto que ahora se estará sujeto recíprocamente a un control intelectual, que forzará a llevar a la conciencia pública todo lo que pueda conducir a una reacción reflexionada frente a los problemas sociales. Solo a partir de este umbral, a partir de que las instituciones públicas de la "deliberación" y de la "ponderación"[443] estén institucionalizadas socialmente, habla Durkheim de la "vida pública democrática"; es el garante epistémico de que en sociedades complejas, con división del trabajo, la acción política tenga la capacidad de resolver los problemas racionalmente: "Todo el mundo se plantea los problemas discutidos por los gobernantes, todo el mundo reflexiona sobre ellos o puede hacerlo. Luego, por un retorno natural, todas las reflexiones dispersas que se producen así, actúan a su vez sobre este pensamiento gubernamental, de donde emanan. Desde el momento en el cual el pueblo se plantea los mismos problemas que el Estado, el Estado para resolverlos ya no puede hacer abstracción de lo que piensa el pueblo [...]. De allí la necesidad de consultas más o menos regulares, más o menos frecuentes".[444]

Sin embargo, en esta puesta en relieve del rol cognitivo de las vidas públicas democráticas no se ve en toda su magnitud que ellas, según su idea normativa, deberían constituir una esfera de libertad social: el derecho del pueblo, establecido rudimentariamente en las constituciones, de acordar en un intercambio público de opiniones los principios que el gobierno debería llevar a la práctica, fue pensado no solo como instrumento para el aumento de la capacidad política de resolver problemas, sino también, y justamente, para poner en vigor aquellas condiciones de comunicación bajo las cuales se pueden realizar y aclarar, en adopción recíproca de los roles de orador y oyente, sin coerción, las propias

443 *Ibid.*

444 *Ibid.*, p. 80.

intenciones políticas. En las lecciones de Émile Durkheim casi no se habla de esta promesa de libertad inherente a la vida pública democrática; solo John Dewey la tratará en sus escritos de manera más firme, pero siembre bajo signos sociales y culturales que se habrán transformado enormemente respecto de la época del fundador de la sociología francesa.

Para Durkheim el medio central de la construcción de la opinión y de la voluntad pública era la prensa de diarios y revistas; por cierto, también destacó siempre, respecto del caso Dreyfus, que sin la circulación de este material impreso no hubiese sido posible para un público anonimizado ejercer la reflexión colectiva que él veía en la tematización de la vida pública.[445] Si bien ya antes de fines de siglo en casi todos los países de Europa existía una red pública de teléfonos, era más usada para el cruce de cuestiones privadas que para la discusión de cuestiones políticas,[446] y también el telégrafo, que ya se usaba en los Estados Unidos a partir de 1850, servía sobre todo para el intercambio rápido de datos en el comercio, pero no para la difusión de informaciones dentro de la vida público-política.[447] Una nueva revolución de las tecnologías de la comunicación, que transformó permanentemente las condiciones del intercambio de información y de opiniones, solo ocurrió con la introducción de la radio; las condiciones técnicas para este nuevo medio ya estaban dadas antes de la Primera Guerra Mundial, pero las primeras estaciones grandes no empezaron a funcionar en los países de Europa Occidental antes de la década de 1920. Si los sentimientos nacionalistas estancados en las vidas políticas púbicas –especialmente, en las de Alemania antes de la Primera Guerra Mundial– habían sido difundidos sobre todo con la ayuda de la prensa, otro tipo de movilizaciones comparables se pondrían en marcha en el futuro cercano, con mayor fuerza, mediante la radio.[448]

Paradójicamente, no era importante que, en la mayoría de los países de Europa, las estaciones de radio fueran puestas bajo control estatal para impedir no otra cosa que la creación de un poder de medios comparable al que implicó la evolución de la industria de los periódicos; los procesos de concentración económica que venían teniendo lugar allí desde hacía medio siglo, en condiciones ca-

[445] Véase, por ejemplo, Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, p. 120.

[446] Véase Horst A. Wessel, "Die Rolle des Telefons in der Kommunikationsrevolution des 19. Jahrhunderts", en Michael North (ed.), *Kommunikationsrevolution. Die neuen Medien des 16. und 19. Jahrhunderts*, Colonia/Weimar/Viena, 2001, pp. 101-128.

[447] Jorma Ahvenainen, "The Role of the Telegraph in the 19th Century Revolution of Communications", en North (ed.), *Kommunikationsrevolution*, pp. 73-80.

[448] Véase, en general, Heinz Pohle, *Das Radio als Instrument der Politik*, Hamburgo, 1955.

pitalistas de propiedad privada y que habían conducido al surgimiento de empresas monopólicas poderosas sin casi ninguna posibilidad de control y de influencia por parte de la política, había que impedirlos en el ámbito de las estaciones radiales, organizándolas, desde un principio, como corporaciones públicas o semipúblicas.[449] En el primer decenio posterior a su establecimiento, es decir, durante la República de Weimar, esta forma de organización de la actividad radial tuvo los efectos deseados: en Inglaterra, Francia y Alemania empezaron a funcionar una serie de estaciones controladas por el Estado para cumplir con la tarea comunicativa de informar y formar a la opinión pública; en muchos casos, como lo sabemos a partir de los escritos de Walter Benjamin,[450] estas estaciones de radio se convirtieron en precursoras de innovaciones estéticas, al ayudar al éxito de los nuevos formatos del documental y de la novela radial. La radio parecía ser más adecuada que el periódico para la transmisión mediática en el contexto de una vida pública muy ramificada, porque ofrecía la posibilidad de incluir las reacciones del oyente directamente en la transmisión; de esta manera se podía dar lugar, ante un público de masas, a formas de intercambio espontáneo de opiniones como las que solo tienen lugar en la interacción de personas que están físicamente presentes; por ese motivo, en estos primeros años de la radio eran incontables los experimentos que buscaban imbuirle vitalidad a la construcción de la voluntad democrática; para ello procuraban animar al público a adoptar el rol de orador.[451] Este optimismo inicial empezó a atenuarse rápidamente, como veremos, cuando los órganos de gobierno en la Alemania nacionalsocialista empezaron a utilizar sistemáticamente la radio pública como un instrumento de propaganda política;[452] si la prensa escrita ya había perdido su inocencia original porque bajo las condiciones de la constitución de monopolios podía ser usada para la manipulación de la opinión, con la *Gleichschaltung* fascista de la radiofonía se vería claramente que

[449] Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *op. cit.*, pp. 282 y ss.

[450] Walter Benjamin, "Hörmodelle", en *Gesammelte Schriften*, tomo IV, 2, Frankfurt, 1972, pp. 627-720. Véase, en general, Sabine Schiller-Lerg, "Die Rundfunkarbeiten", en Burkhardt Lindner (ed.), *Benjamin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, 2006, pp. 406-420.

[451] En lugar de otro tipo de referencias se cita aquí simplemente la recomendación de Bertolt Brecht a un director de radio imaginario: "Además, usted puede organizar ante el micrófono, en lugar de ponencias muertas, entrevistas reales, en las que los entrevistados tengan poca oportunidad de pensar mentiras cuidadosas, como lo pueden hacer para los periódicos. Muy importantes serían las disputas entre expertos de renombre. Puede organizar en espacios tan pequeños o tan grandes como desee ponencias con discusión", Brecht, "Vorschläge für den Intendanten des Rundfunks" [1927], en *Gesammelte Werke*, tomo 18, Frankfurt, 1967, pp. 121-123, aquí: p. 122.

[452] Ansgar Diller, *Rundfunkpolitik im Dritten Reich*, tomo 2: *Rundfunk in Deutschland*, Múnich, 1980.

también la vía de una organización pública de los medios cobijaba peligros para la construcción de la opinión y la voluntad democráticas.[453]

En este período de transformación turbulenta de las estructuras de la vida pública –si bien antes de que se comenzara a instrumentalizar políticamente la radio pública, pero ya después de que ganara espacio el poder económico en la industria de los diarios y las revistas, en medio de los procesos de ampliación de los derechos sociales de participación política a grupos que habían estado excluidos de ellos, que fueron acompañados del resurgimiento de ideas nacionalsocialistas en las democracias occidentales–, en este período, entonces, tiene lugar la publicación del escrito en que John Dewey toma el tema de la vida pública democrática. Aun cuando el contexto intelectual de sus intervenciones es bien distinto –él responde a la publicación de dos libros de Walter Lippmann en los que se aboga por una democracia elitista–[454] en el punto central de su argumentación, sin decirlo, coincide con las intenciones esenciales de Émile Durkheim: del mismo modo que el sociólogo francés, el sociólogo estadounidense entiende la democracia como una "forma de gobierno de la reflexión" (Durkheim), que, según los propios estándares epistémicos, funciona mejor cuanto mayor sea el número de miembros de la sociedad que estén incluidos en ella mediante procesos públicos de deliberación y construcción de la voluntad. Dewey podría haber aprobado incluso la asombrosa conclusión de Durkheim, según la cual "la superioridad moral de la democracia" consiste ante todo en liberarse, en un esfuerzo conjunto, de las "leyes de las cosas", y en traducirlas en condiciones beneficiosas del actuar razonable;[455] en cualquier caso, en su escrito se encuentran suficientes pasajes como para inferir que para él la democracia es la forma de gobierno superior porque hace uso de la inteligencia de todos los sujetos implicados en la superación reflexiva de los problemas de la sociedad.[456] Pero lo aleja de una justificación exclusivamente epistemológica de la democracia la idea, defendida desde su juventud, de que la acción conjunta cooperativa en la construcción de la voluntad pública es, en principio y ante todo, tanto el medio como el fin de

[453] En los Estados Unidos la situación era distinta: la radio, al principio, se organizó en forma de empresas privadas; a esta situación se refiere el famoso análisis de Theodor W. Adorno: "The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses", en *Gesammelte Schriften*, tomo 9.I, Frankfurt, 1971, pp. 7-141.

[454] Véase, acerca de este contexto, Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, 1991, pp. 293-300.

[455] Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, *op. cit.*, p. 131.

[456] Véase especialmente *ibid.*, pp. 117-122.

la autorrealización individual;[457] esta idea de la libertad social la expresa Dewey, en su libro acerca de la "vida pública", de manera especialmente clara cuando critica la creciente comercialización de los medios de comunicación.

En el quinto capítulo de su ensayo, después de presentar las famosas ideas, que recuerdan a Durkheim, de que la vida pública democrática constituye una clase de comunidad experimental de investigación que explora las condiciones de una convivencia pacífica y que hace a partir de ella una idea común de lo que es deseable y digno de esfuerzo en la política,[458] se refiere a las condiciones de un intercambio de opinión de este tipo, libre y sin coerciones. Además de los requisitos constitucionales de la libertad de opinión y de la participación política, cuya restricción significaría una violación de la máxima del "gobierno del pueblo", es importante, a su entender, sobre todo, el "arte" de disponer las condiciones de comunicación social de tal modo que sea posible "una circulación de ideas [...] libre".[459] Se dice aquí "arte" porque son necesarias habilidades mayores, que deben ser adquiridas, para encontrar vías de presentación de circunstancias de relevancia pública que puedan permitir reconocer el desafío social detrás de "la cáscara de la conciencia convencionalizada y vuelta una rutina".[460] Antes de que Dewey empiece a delinear los rasgos fundamentales del tal "arte" de la comunicación pública, trata la distancia que separa las condiciones presentes del ideal indicado; y aquí, en la crítica de la manifestación de decadencia de la vida pública de aquella época, aparecen indirectamente aquellas ideas normativas de libertad social que habíamos echado de menos en la justificación de la esfera pública de construcción de la voluntad sin coerción que habían aportado Durkheim y Dewey.

En su diagnóstico de época, Dewey lamenta que crezca la "apatía" en su patria,[461] y observa con irritación la difusión de ideas nacionalistas en las vidas públicas nacionales de Europa Occidental,[462] pero ninguna de las dos es lo que lo intranquiliza del estado de la construcción de voluntad pública; para él tiene

[457] Véase especialmente John Dewey, "The Ethics of Democracy", en *The Early Works*, tomo 1, Carbondale/Edwardsville, 1969, pp. 227-249; véase para todo este complejo temático mi artículo "Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart", en Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt, 2000, pp. 282-309.

[458] Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, *op. cit.*, p. 129.

[459] *Ibid.*, p. 144.

[460] *Ibid.*, p. 155.

[461] *Ibid.*, p. 109.

[462] *Ibid.*, p. 115 y 145. En este contexto Dewey, extrañamente, no menciona el racismo, que representa para la vida pública de su propio país un desafío comparable.

mucho mayor peso el hecho de que los órganos responsables de la transmisión mediática del intercambio de opiniones, ante todo la prensa escrita, que considera más importante que la naciente radio, evolucionaban de un modo que contradecía totalmente su tarea real. Desde su perspectiva, en los decenios precedentes –esencialmente, desde mediados del siglo XIX– había tenido lugar una transformación estructural de la industria de diarios y revistas, relacionada con la presión competitiva, no regulada, que representaba una carga para las editoriales que hasta entonces se orientaban al público; bajo la coerción de aumentar las tiradas y hacer crecer la demanda, los órganos de prensa se convirtieron en empresas capitalistas que, a partir de entonces, debían poder vender sus productos de acuerdo con un punto de vista mercantil. Como consecuencia de esta comercialización, como lo indica Dewey en varios pasajes de su estudio,[463] tanto las condiciones laborales dentro de las empresas como las formas de la comunicación de las noticias en los diarios y periódicos se modificaron enormemente; se restringió la autonomía periodística de los redactores y de los periodistas, porque trabajaban ahora como empleados que recibían directivas en una empresa organizada jerárquicamente; la selección y la presentación del material se hacía casi exclusivamente siguiendo criterios de estimulación rápida de los intereses del comprador. En una oración, que es sorprendente porque parece provenir de nuestro presente, Dewey resume lo que constituye el significado de la "publicidad" en su época: "Anuncios, propaganda, la intromisión en la vida privada, la presentación de acontecimientos corrientes de un modo que se fuerza toda conexión lógica con la acción y que nos deja con aquellas impertinencias y aquellos zarandeos que constituyen la esencia de las 'sensaciones'".[464]

En esta crítica a la mercantilización de la prensa Dewey coincide hasta en las formulaciones –no solo habla de la creación artificial de "sensaciones", sino también de la producción de "distracciones" a voluntad–[465] con el diagnóstico demoledor que harían algunos años más tarde Max Horkheimer y Theodor W. Adorno de la "industria cultural";[466] toda la diferencia entre ambos enfoques radica, por cierto, en el hecho que Dewey mide el estado de la industria de las noticias según el ideal de la comunicación del libre intercambio de opiniones en los medios, mientras que los dos autores de la Teoría Crítica se orientan más

[463] Véase, por ejemplo, Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, *op. cit.*, pp. 144 y ss., 152 y ss.
[464] *Ibid.*, p. 144.
[465] *Ibid.*, p. 145.
[466] Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, *op. cit.*, pp. 128-176 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998].

hacia el modelo del arte autónomo. Para Dewey las situaciones mencionadas pueden describirse como el prototipo de una "patología social"[467] –como lo dice él– porque la elaboración del material periodístico que predomina en ese momento en los órganos de la prensa se contradice con todo lo que deben defender en la cultura democrática: su misión –incluso, toda justificación de su existencia– debería ser informar a los ciudadanos, de manera clara y comprensible, acerca de qué nuevas circunstancias de la vida social deberían tener en cuenta razonablemente en su búsqueda común de la voluntad; pero, en cambio, se limitan casi exclusivamente a presentar los acontecimientos que produzcan la mayor conmoción posible (Dewey menciona ejemplos que parecen sacados de nuestro presente: "Delincuencia, tragedias, escándalos familiares, disputas y conflictos personales").[468] La desviación del ideal de una información objetiva, que ilustre sociológicamente, tiene para Dewey consecuencias tan nocivas y fatales porque esencialmente se impide que una vida pública empiece a formarse; puesto que esto exigiría que un grupo de personas surgido mediante un entrecruzamiento de sus acciones individuales llegue a una idea de qué consecuencias tienen para sí sus "actividades asociadas" y cuáles de estas pueden considerarse como deseables realmente en unanimidad; solo si el grupo ya ha llegado a un entendimiento de este tipo acerca de la valoración de las consecuencias del accionar asociado, se puede hablar realmente de un "nosotros" de una vida pública.[469] Si este grupo es tan grande como la población de las sociedades organizadas en Estados naciones, cuyos miembros no se pueden encontrar cara a cara a pesar de que sus acciones están entrecruzadas recíprocamente en una gran medida, entonces la valoración conjunta debe ser transmitida con la ayuda de los medios periodísticos; el periódico, la revista y la radio, por lo tanto, sirven, según Dewey, en principio y sobre todo, al objetivo de difundir informaciones acerca de acontecimientos sociales que le permiten a un público anónimo obtener claridad acerca de las consecuencias de la propia acción, de modo que se pueda adoptar una postura acordada conjuntamente frente a las mismas. A todos los procesos comunicativos que les permiten a los miembros de las "grandes sociedades" colocarse, con la ayuda de los medios de noticias, en la perspectiva de un "nosotros" de este tipo (de la valoración de las consecuencias de la acción), los llama Dewey, en su conjunto, "vida pública democrática";

[467] Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, *op. cit.*, p. 145.
[468] *Ibid.*, p. 152.
[469] *Ibid.*, p. 131.

esta es para él una forma de libertad social, en la medida en que le posibilita al individuo llevar a término su intención de mejorar las propias circunstancias de vida en un intercambio con todos los otros miembros de la sociedad.

Sin embargo, Dewey formuló su aporte respecto de la idea de libertad social de manera mucho más enfática que lo que se expresa en esta diluida descripción. Él espera del mencionado "arte" de la comunicación –que, sabemos ahora con más precisión, exige de los medios una presentificación "sutil" y "delicada" de las consecuencias aún desconocidas de la convivencia social– nada menos que una liberación de la inteligencia creativa de todos los miembros de la sociedad; si cada ciudadano, con ayuda de los medios, fuera puesto en la situación de aportar sus propias propuestas a las deliberaciones públicas acerca de los instrumentos adecuados para perfeccionar la comunidad, entonces, desde la perspectiva de Dewey, se estaría alcanzando aquel estado de cooperación sin coerción que verdaderamente merece el nombre de "libertad democrática". Es la obra de Walt Whitman,[470] que oscila entre la evocación de la naturaleza y de la comunidad, la que invoca Dewey cuando intenta resumir esta idea de una libertad a través de la comunicación pública: "Cuando la era de las máquinas perfeccione sus maquinarias [esto es, los medios de comunicación, A. H.] de esta manera, será un instrumento de la vida y no su despótico señor. La democracia, entonces, mostrará lo que se esconde en ella, puesto que la democracia es el nombre de una vida en comunión libre y enriquecedora. Tuvo su visionario en Walt Whitman. Será realizada cuando la investigación social libre esté indisolublemente ligada al arte de la comunicación conmovedora y sin restricciones".[471] Si de este fragmento quitamos los elementos que se deben al vitalismo democrático de Whitman, queda una definición relativamente firme de la libertad social en la esfera civil de la vida pública: tan pronto como los medios de comunicación satisfagan las exigencias de su tarea de aportar todos los conocimientos necesarios para el tratamiento de los problemas sociales de una manera que sea universalmente comprensible, los miembros de la sociedad, bajo la condición de iguales derechos de libertad y de participación, estarán en condiciones de deliberar explorando las vías adecuadas de solución y de cooperar en el perfeccionamiento experimental de su comunidad.

Pero la época en que John Dewey publicó su estudio de la vida pública democrática, la década de 1930, era poco apta para darles una oportunidad de realización social a los ideales allí formulados. Si nos atenemos a los indicadores

[470] Véase Walt Whitman, *Leaves of grass*, Nueva York, 1892.
[471] Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, *op. cit.*, p. 155.

usados hasta aquí –la dimensión y el grado de generalización de los derechos políticos, la existencia de espacios de comunicación que abarquen más de una clase social y el nivel de desarrollo de la tecnología de medios–, podría tenerse la impresión de que la institucionalización de una esfera civil de la construcción de la voluntad democrática estaba siguiendo una vía exitosa: la Primera Guerra Mundial había dado impulso a la extensión a las mujeres del derecho universal al voto; el ejemplo de muchos países escandinavos, que ya habían introducido antes el derecho femenino al voto, fue seguido en 1917 por los Países Bajos y Rusia, en 1918 por Alemania, Austria, Polonia, Suecia y Checoslovaquia, en 1920 por los Estados Unidos, y en 1928 por Gran Bretaña; los últimos en hacerlo fueron Francia (1944) y Suiza (1971).[472] En la mayoría de los países aquí nombrados existía entretanto, seguramente alentado por las experiencias unificadoras de la guerra mundial sufrida en conjunto en cada país, un espacio de comunicación amplio que estaba establecido concéntricamente alrededor de la respectiva capital: las informaciones relevantes para la vida pública que circulaban aquí llegaban de un día para el otro, gracias a los medios, a las provincias más alejadas; los acontecimientos políticos importantes que ocurrían en estas últimas, eran captados por las agencias de noticias de la capital, y desde allí era enviada la información a los eslabones intermedios locales. Esta rápida circulación de la información dentro de los límites de la nación era asegurada por una tecnología de medios, que para ese momento se había desarrollado en gran medida y que abarcaba, además del telégrafo, el teléfono, diarios y revistas y, también, la radio; sobre todo esta última se había difundido mucho en poco tiempo y como "receptor del pueblo", como se dice tan gráficamente en alemán, estaba en condiciones de hacer circular en la población también noticias más complejas y tomas de posición política.

Pero detrás de estos datos simples se escondían realidades sociales deplorables y orientaciones políticas que dejan muy mal paradas a las vidas públicas nacionales de aquella época. En algunos países europeos existían minorías nacionales o étnicas que estaban excluidas de la vida pública democrática tan solo porque se las privaba de los derechos políticos; y también en aquellos casos en que se les concedían tales derechos fundamentales carecían a menudo de toda perspectiva realista respecto del posible aporte de sus propias convicciones al proceso de la construcción discursiva de la voluntad, porque sus particularidades culturales se

[472] Véase respecto de estos datos Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, p. 434.

menospreciaban abiertamente.[473] No era muy distinto, en la mayoría de los países, el caso de las mujeres, a quienes se les concedió sucesivamente el derecho a voto (debido, ciertamente, a la presión ejercida por los movimientos reformistas), pero que casi no podían adoptar un rol activo en las discusiones públicas; una mezcla de prejuicios masculinos, la obligación del rol de amas de casa y la autocomprensión internalizada garantizaban que la vida pública democrática siguiera siendo un dominio masculino, en el que las mujeres solo intervenían ocasionalmente, ya sea fuera a título individual, como intelectuales o artistas, o en alguna configuración colectiva, como los grupos feministas.[474] A estas exclusiones más o menos formalizadas se les sumaba el hecho de que en el período de entreguerras los espacios de comunicación, limitados al nivel nacional, se habían formado siguiendo marcadamente las líneas divisorias de clases o capas; a pesar de la fuerza centralizadora del Estado nacional, muchos ambientes sociales contaban con sus propias pequeñas vidas públicas, en cuyos nichos, ocasionalmente, se cultivaban ideas muy distintas del consenso imperante. Aun cuando la división allí establecida de la vida público-política también trajera consigo la ventaja de ofrecer una posibilidad de supervivencia a ideologías minoritarias –piénsese simplemente en la extravagante conservación del monarquismo en la República de Weimar–[475], a menudo conducía a un descentramiento tan grande de la opinión pública que ya no se podía establecer entre los partidos una base común de construcción de la voluntad general. En esta alineación de las disputas de la opinión pública se entreveía, por primera vez en los años anteriores a la toma del poder por los nacionalsocialistas, lo que se convertiría desde entonces en un constante desafío para las democracias liberales: mientras no se garantizara, por vía de la representación en los medios de un espectro lo suficientemente plural de opiniones, la existencia de una relación equilibrada entre las fuerzas centrífugas y centrípetas dentro de la esfera de la construcción de la voluntad pública, ellas estarían constantemente expuestas al peligro de una fragmentación social, porque los grupos divergentes estarían forzados a erigir vidas públicas que se autoaislarían en nichos.

El hecho de que en el mismo período también fuera palpable el riesgo opuesto –es decir, el de una normalización muy fuerte de la vida pública democrática– era visible en los diagnósticos críticos, dirigidos a los efectos conformistas de los medios de masas; no solo la prensa, sino también los nuevos medios electrónicos, primero la radio, luego el cine, estaban evolucionando, según muchos intelectuales contemporáneos, de una forma que contradecía la tarea de una comunicación de informaciones y conocimientos relevantes para la vida pública. Ya habíamos visto cómo John Dewey, a fines de la década de 1920, estaba plenamente convencido de que la prensa escrita en los Estados Unidos ya estaba sometida a coerciones capitalistas de ganancia que hacían que estuviera más interesada en la estimulación del descanso que en la incubación de una postura crítica, razonada; aun cuando esto fuera, en principio, una mera suposición, Dewey ya había concluido que aquella podría alentar un "optimismo superficial" en amplios sectores de la población, que revestía toda crisis con la capa sentimental del toque del destino puramente personal.[476] En Europa Occidental, donde los periódicos habían conservado un nivel comparativamente alto porque contaban con una amplia capa de lectores en los centros culturales, se había llegado en el ínterin a conclusiones parecidas respecto de la radio y del cine, de reciente aparición: la radio, en la que se habían concentrado expectativas de una retroalimentación democrática, había perdido casi totalmente su brillo inicial en pocos años, no solo porque parecía servir cada vez más a la pura diversión sino también porque reducía con notoriedad la distancia con el receptor y así le ofrecía más superficie de ataque a la manipulación política que, por ejemplo, el diario;[477] y entre los críticos contemporáneos también la postura inicial de interés y optimismo respecto del cine, cuya difusión masiva comenzó en los años veinte, cedió rápidamente a un escepticismo general basado en la evaluación de que este nuevo medio le transmitía a una capa media aficionada a la cultura, ante todo, un mundo ficticio, de cuento de hadas, que embellecía la realidad social.[478] En general, entre los intelectuales de aquella época había una tendencia a asignar los medios nuevos y los viejos a lo que un poco más tarde sería denominado por Horkheimer y Adorno como "industria cultural": la radio, el cine y, al menos según Dewey, también la prensa escrita, parecían en su estado presente inclinados a despertar una disposición al confor-

[473] Véase como resumen Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *op. cit.*, pp. 402-434.

[474] Véase como ejemplo: Anne-Marie Sohn, "Zwischen den beiden Weltkriegen. Weibliche Rollen in Frankreich und England", en Duby y Perrot (eds.), *Geschichte der Frauen*, tomo 5: *Siglo XX*, pp. 111-139.

[475] Véase Robert S. Garnett, *Lion, Eagle, and Swastika: Bavarian Monarchism in Weimar Germany, 1918-1933*, Nueva York, 1991.

[476] Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, *op. cit.*, p. 145.

[477] Este cambio en la evaluación de la radio se ve muy claramente en Siegfried Kracauer, "Literatur und Rundfunk", en *Werke*, tomo 5.3: "Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928-1931", Berlín, 2011, pp. 612-615.

[478] Véase como ejemplo: *ibid.*, "Der heutige Film und sein Publikum", en *Werke*, tomo 6.2: "Kleine Schriften zum Film 1928-1931", Frankfurt, 2004, pp. 151-166.

mismo en grandes sectores del público, antes que dispuestos a estimular una deliberación sin coerción en la vida pública.

Si a estos diagnósticos críticos se les agrega lo que se decía anteriormente acerca del peligro de la alineación y los distintos mecanismos de exclusión, entonces la vida pública democrática en los Estados occidentales a principios de los años treinta ofrecía una imagen muy poco promisoria: no se podía hablar aquí de una ampliación significativa de la libertad prometida por el principio de la construcción de la voluntad democrática, dado que muchos grupos de la población seguían estando excluidos, ya fuera jurídica o informalmente, del intercambio de opinión necesario; otros, mediante un autoaislamiento cultural, se negaban a participar; y el "medio" social, finalmente, mostraba poco interés porque, haciendo una generalización, había sucumbido a las promesas de privatización de los medios masivos. Este cuadro es, ciertamente, esquemático, y claramente no hace justicia a todas las actividades, disputas y controversias que tenían lugar dentro de la esfera pública de la construcción de la voluntad; pero aquí debe servir solamente de bosquejo, para tipificar una estación intermedia de aquello de lo que debemos asegurarnos, en la reconstrucción normativa de la vida pública democrática, si queremos evaluar correctamente su estado presente.

Además, el cuadro esbozado es apropiado para dejar que emerja, en la libertad arraigada en la esfera pública, algo que la diferencia de manera terminante de las libertades sociales en las otras dos esferas: la de las relaciones personales y la de la acción económica de mercado. Si tratamos de visualizar las causas de las restricciones a aquellas libertades en las vidas públicas enmarcadas por el nacionalsocialismo en los años veinte, no aparecen solo impedimentos jurídicos o informales, sancionados por el Estado o de acción cultural; antes bien, parece que, en general, a muchos miembros de la sociedad les faltaba la disposición motivacional como para involucrarse en la disputa de opiniones pública y en el proceso de construcción de la voluntad. Esta esfera, en la cual nos complementamos el uno al otro como ciudadanos que argumentan políticamente, no es un complejo institucional, no es una institución relacional en la que tenemos que participar como si esto fuera natural (ya sea dado por necesidades o por intereses de importancia vital). Mientras que en general siempre queremos estar incluidos en las otras dos esferas de la libertad social, porque los deseos o las coerciones "naturales" de la supervivencia material nos incitan a ello, en esta, en la esfera de la construcción de voluntad democrática, tenemos que decidirnos a participar. Es por eso que solo en este último paso de nuestra reconstrucción normativa aparece un problema con el que no pudimos enfrentarnos antes: el del simple desinterés respecto de las libertades prometidas institucionalmente. El concepto con el que Dewey caracteriza este peligro en su escrito es "apatía";[479] otras expresiones que designarán más tarde algo similar son "privatización" o "despolitización"; a partir de este momento encontraremos una y otra vez tales términos si seguimos el desarrollo de la vida pública democrática hasta la actualidad.

Poco tiempo después de la estación intermedia descrita aquí sobrevino una interrupción en el proceso vacilante de la institucionalización de las vidas públicas democráticas, puesto que en 1933, con los nacionalsocialistas, en Alemania había tomado el poder un partido político cuya capacidad de movilizar las masas pronto arrastraría a la desgracia a toda Europa. Con el caso Dreyfus, ya había estallado una vez en las democracias europeas el peligro de que los foros de la vida público-política repentinamente se pudieran convertir en escenarios de la demostración de una voluntad popular nacionalista; pero en el Imperio Alemán tuvo lugar, después de la toma del poder de los nacionalsocialistas, una refuncionalización de una celeridad, una perfección y una brutalidad tales que no tenían parangón en la historia reciente.[480] En pocos años, utilizando el terror político y la propaganda política, los nuevos dueños del poder lograron avivar en la población alemana los sentimientos, provenientes de la época de la República de Weimar, de resentimiento nacional y antisemitismo de un modo tal que pudo ser movilizada para bloquearles el espacio público a todos los grupos clasificados como "de otra especie" u hostiles; como se mencionó antes, en la generación violenta, aunque sostenida activamente por muchas capas, de una "comunidad nacional", no fue menor el rol del sistema de la radio pública, cuyas transmisoras locales fueron rápidamente puestas bajo el mando del ministerio de propaganda con el fin de utilizar los tan apreciados programas de entretenimiento para intercalar hábilmente mensajes y eslóganes nacionalsocialistas.[481] Más tarde, la omnipresencia puesta en escena de tal comunidad nacional, su visibilidad permanente en el espacio público –piénsese tan solo en las marchas masivas perfectamente ensayadas, la estética cinematográfica de Leni Riefenstahl y el uso ritual de la música clásica– fue descrita ocasionalmente como prototipo

[479] Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, *op. cit.*, p. 109.

[480] Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *op. cit.*, cap. III; un análisis que difiere de este lo aporta: Franz Neumann, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944* (1944, segunda edición ampliada), Frankfurt, 1977.

[481] Véase especialmente Diller, *Rundfunkspolitik im Dritten Reich*, *op. cit.*, e Inge Marßolek y Adelheid von Saldern (eds.), *Zuhören und Gehörtwerden I. Radio im Nationalsozialismus*, Tubinga, 1998.

de una "vida pública fascista";[482] el uso de esta categoría, no obstante, hace borroso el hecho de que aquí la remisión a la libertad de opinión y la construcción de la voluntad sin coerciones, inherente a todo lo "público" desde comienzos de la Modernidad, ni siquiera era fingida, sino que era reemplazada totalmente por la puesta en escena de una voluntad popular unificada; por eso, en el contexto del nacionalsocialismo sería mejor prescindir por completo de este concepto y, en su lugar, hablar del surgimiento nuevo de una "comunidad nacional" creada por la propaganda y presentada en todo el mundo con la ayuda de todos los medios disponibles. La ambivalencia inherente a la vida público-política desde, a más tardar, mediados del siglo XIX, cuando el círculo de quienes participaban legítimamente en ella se empezó a reducir a los ciudadanos de la nación, se había tornado ahora, por primera vez, en el extremo posible: solo estaba habilitado para participar en lo que, a pesar de las medidas dictatoriales, se describía aún como construcción de una voluntad del pueblo quien, mediante pruebas, podía ser considerado alemán en virtud de su ascendencia "natural".

La violenta destrucción de toda vida pública real en Alemania, que empezó con la exclusión jurídica de los judíos de la esfera civil, desencadenó reacciones políticas en toda Europa, con las cuales pronto todo esfuerzo para ampliar los márgenes de acción de la democracia se paralizó. Si bien antes de la toma del poder de los nacionalsocialistas ya se había instaurado un régimen totalitario en Italia, si bien en España la guerra civil había comenzado con el golpe militar iniciado por Franco en 1936, ninguno de estos procesos tendría un efecto tan desastroso en la cultura democrática de los países vecinos como el nacionalsocialismo: los planes de una eliminación en masa de los judíos, que en un comienzo se habían mantenido en secreto pero que se tornaban cada vez más visibles, las intenciones apenas enmascaradas de llevar adelante una política de conquistas bélicas, el extravagante pacto con Stalin, que fue puramente estratégico: todas estas señales de alarma, que no podían ser ignoradas, desencadenaron medidas políticas precautorias en los Estados liberales de Europa que –ya fuera voluntariamente o como reacción– ponían al menos en peligro las libertades y posibilidades de participación democráticas que existían hasta el momento. Con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, dado por el ataque sorpresivo del ejército alemán a Polonia, se perdieron definitivamente todas las oportunidades de llegar a una construcción de la voluntad pública sin coerciones; de las asociaciones voluntarias e instituciones civiles que antes, como órganos de comunicación críticos, habían constituido la esfera de la vida pública democrática, a menudo solo quedaban grupos de resistencia nacionales o asociaciones partisanas, pero la tarea de defender el Estado de derecho y la democracia la tuvieron que tomar los ejércitos y los servicios secretos de las fuerzas aliadas.

[482] Veáse el cuaderno temático "Faschistische Öffentlichkeit" de la revista Ästhethik und Kommunikation, 7 (1976).

Una buena mayoría de los países civilizados reaccionó a los crímenes contra la humanidad que se le imputaron al "Tercer Reich" después de la Segunda Guerra Mundial fundando las Naciones Unidas; cuando su Asamblea General aprobó en 1948 la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, mejoró considerablemente la protección de las vidas públicas democráticas en los países occidentales, porque a partir de entonces existía un nivel de prohibiciones y preceptos codificados en derecho internacional que tenía preeminencia por sobre los derechos fundamentales afianzados en cada uno de los Estados:[483] si el Estado nacionalsocialista había podido restringir a voluntad los derechos de libertad y de participación consagrados en la constitución de Weimar sin sufrir sanciones legitimadas por el derecho internacional, en este momento se les estaba poniendo un primer cerrojo a tales márgenes de acción de la soberanía estatal; en el futuro, los derechos fundamentales garantizados por las constituciones de los Estados de derecho en Europa Occidental permanecerían relativamente intactos, aun cuando, en ocasiones, también en estos países hubiera graves transgresiones y en los países vecinos siguieran existiendo dictaduras sin que se las molestara en lo más mínimo. La Declaración de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas, no obstante, no solo fortaleció el marco de la construcción de la voluntad democrática en sus países signatarios, sino que también abrió espacios iniciales para actividades civilizatorias más allá de las fronteras nacionales; una de las primeras organizaciones no gubernamentales fundada en suelo europeo con el objetivo de vigilar el respeto de los derechos fundamentales y hacer públicas sus violaciones fue el Tribunal Russell, creado en 1966 por Bertrand Russell, que adoptaría un rol pionero en las prácticas, que se seguirían desarrollando luego, de exposición pública de casos de arbitrariedad jurídica y terror político.

Si de este modo quedaban relativamente aseguradas las condiciones jurídicas para una construcción de la voluntad democrática en los Estados de derecho europeos después de la Segunda Guerra Mundial, en el futuro cercano acecharían

[483] Véanse los artículos correspondientes en Rüdiger Wolfram, *Handbuch Vereinte Nationen*, Múnich, 1991.

peligros e impedimentos de otra naturaleza. Recordemos los indicadores utilizados anteriormente –extensión de los derechos políticos, existencia de espacios de comunicación que abarcaran más de una capa social, estado de la tecnología de medios– y agreguémosles un cuarto elemento, el del grado de la participación y de las actividades civiles, con el que ya nos habíamos encontrado al tratar a John Dewey: se verá entonces claramente que una apatía de la población, aumentada por los medios, se interponía a una expansión mayor de la libertad social en esta esfera, al menos desde el punto de vista de algunos importantes intelectuales. Retrospectivamente, sigue siendo impactante en cuánto coinciden los dos análisis sustanciales de la vida pública hechos en los años cincuenta, el de Hannah Arendt y el de Jürgen Habermas,[484] en este diagnóstico de la época; a pesar de todas las diferencias que tienen en la derivación histórica y en la concepción de la "vida pública", coinciden por cierto en la afirmación de que su existencia como esfera de la comunicación política estaba amenazada en aquella época sobre todo porque estaban empezando a prevalecer actitudes de consumismo privado.

En el decenio posterior a la Declaración de los Derechos del Hombre, para asegurarnos, en primer lugar, de las circunstancias históricas, no en todos los países de Europa Occidental había un ánimo de apatía política; si bien en Alemania Occidental se puede hablar de que existía una tendencia general al alejamiento de la política y al replegarse en la esfera privada, que se reflejó en un opresivo silencio frente a los crímenes que se empezaron a cometer, en Gran Bretaña y en Francia volvieron a agudizarse los enfrentamientos públicos, pues los años de la posguerra ofrecían la oportunidad de un nuevo comienzo político y exigían decisiones que marcaran el camino futuro de la sociedad. La situación no era muy diferente en los Estados Unidos, donde el movimiento de los derechos civiles se dedicaba a atacar el racismo y los menoscabos que se le asociaban. Una abstención general de la población a tratar problemas políticos prácticos, un alejamiento general del espacio de la construcción de la voluntad democrática, no pueden haber sido lo que llevó en aquel entonces a Arendt y a Habermas en igual medida a alertar acerca del peligro de un vaciamiento privatista de la vida pública. El cuadro cambia, por supuesto, cuando se toma en cuenta que en el mismo período, como lo vimos anteriormente, con la recuperación paulatina del estándar de vida se empezaron a difundir extensamente

[484] Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960 [versión original: *The Human Condition*, Chicago, University Press, 1958; trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993]; Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *op. cit.*

actitudes de consumismo individual; como nunca antes empezó a dominar, más allá de los países o las clases sociales, una tendencia a la habilitación de compensaciones por los años de privaciones durante la guerra con la compra de grandes cantidades de bienes de consumo que indicaran seguridad y confort. A estas circunstancias, que Arendt y Habermas colocaron en el centro de sendos diagnósticos críticos, se les sumó el hecho de que los medios masivos de comunicación parecían alejarse cada vez más de la tarea que se les había asignado; junto a la radio y al cine, aparecía en estas épocas un tercer medio de comunicación, la televisión, cuyos efectos privatizantes y manipuladores, de acuerdo con los primeros análisis, eran mucho más amplios que los de los medios que ya circulaban: aquí, el entretenimiento y la información parecían desdibujarse más, la inundación de imágenes desarmaba más la conciencia, la postura de los receptores era más pasiva, la influencia de la propaganda, más poderosa.[485]

Aun cuando en los análisis de Arendt y Habermas casi no haya mención de estas primeras reacciones –en *La condición humana* no se habla de la televisión, y en *Historia y crítica de la opinión pública*, solo en tres oportunidades– , deben haber contribuido silenciosa pero intensamente al trasfondo de la valoración en extremo negativa de los medios masivos: ninguno de los dos autores creía que la radio, el cine o la televisión tuvieran la capacidad de esclarecer, mediante informes críticos a un público anónimo, qué puntos de vista son los que hay que considerar para la construcción pública de la opinión y de la voluntad. La evaluación escéptica de los acontecimientos en la prensa, que compartían también Arendt y Habermas, contribuyó asimismo a que ambos se convencieran de que estaba en curso una callada reprivatización de la vida público-política: esta esfera de libertad social, pensada originariamente como lugar de la resolución comunicativa de la disputa política (Arendt) o de la deliberación razonada de objetivos generalizables (Habermas), parecía convertirse en territorio de encuentro de consumidores que solo actuaban de manera privada.

Es inútil remitir aquí a los acontecimientos histórico-políticos que ya contradecían este pronóstico de decadencia; se ha mencionado el movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos, que había logrado convertir el racismo estatal en tema de los medios masivos en los años en que se publicaron ambos libros; también el hecho de que hubiera una fuerte presencia de alternativas socialistas en las vidas públicas nacionales de Francia y Gran Bretaña podría

[485] Véase como ejemplo Theodor W. Adorno, "Fernsehen als Ideologie" (1953), en *Gesammelte Schriften*, tomo 10.2., Frankfurt, 1977, pp. 518-532.

mencionarse en el mismo contexto. Los análisis de Arendt y Habermas se deben al excesivo énfasis normativo de un modelo de partida cuya disolución tenían ambos a la vista de una manera tan marcada que, frente a ello, otras tendencias, ya fueran de confirmación o de oposición, perdieron terreno empírico. Entre las circunstancias que afirmaban sus diagnósticos pesimistas, se encontraba el hecho de que los miembros de las capas sociales inferiores tenían en ese entonces dificultades mayores que las de la época anterior al nacionalsocialismo para llegar con sus temas y sus urgencias a los medios de comunicación masivos, porque ya no contaban con la prensa organizada de una vida público-proletaria contraria; solo ahora, después de que, siguiendo a un aumento sin precedentes del estándar de vida y, con ello, a la equiparación de las formas de vida, se empezara a deshacer la cultura distintiva del movimiento obrero,[486] comenzó a manifestarse claramente la selectividad social de la información en los medios (por eso el intento de muchos autores, a fines de los cincuenta y a comienzos de los sesenta, de crear un género literario que les diera un lugar en la vida público-política a los asuntos diarios de las clases bajas).[487] Entre las circunstancias que contradicen con mayor claridad los diagnósticos de Arendt y Habermas está el revivir paulatino de los debates públicos, que en muchos países puso progresivamente fin al decenio de la elaboración de las consecuencias de la guerra: en las encendidas controversias existentes en la República Federal de Alemania acerca del "rearme" o, poco tiempo después, los planes acerca de una legislación de emergencia, en los conflictos de participación militante en Francia acerca de la legitimidad de la política colonialista en el Norte de África, en la lucha desatada en Inglaterra acerca del futuro de la política económica: en todos esos conflictos se insinuaba una revitalización de la vida pública democrática, que se oponía visiblemente a la tesis de una privatización creciente, de una apatía ciudadana en aumento. También la crítica cuestión de la propiedad de los medios masivos de comunicación, causante de problemas, era bastante mejor de lo que sugerían Arendt y Habermas en mucha de su obra: no solo estaban la radio y la televisión totalmente en manos públicas en los países de Europa Occidental y estaban sujetos a disposiciones jurídicas específicas –en las que las experiencias negativas con la maquinaria de propaganda nacionalsocialista se tradujeron en que no se permitiría ninguna influencia del sector político en ellas, y se reservaría una parte de la programación, generalmente de manera expresa, para una información apartidaria–; no solo la prensa –dado que después de la guerra mundial los diarios y las revistas a menudo habían sido fundados o refundados por pequeñas empresas y todavía no había comenzado ningún proceso de monopolización económica– se encontraba en un nivel satisfactorio en general: si bien no era el órgano sensible de una vida pública esclarecida como quería Dewey, sí era lo suficientemente diferenciada e indagadora como para darles cabida a las convicciones plurales de las capas medias y superiores; ante todo, las vanguardias estéticas de Europa Occidental, que durante la época de la dominación nazi habían tenido que reprimir de tal modo su espíritu de innovación y sus ansias de experimentación, desplegaron entonces explosivamente sus fuerzas en el cine, en el teatro e incluso en la radio; encontraron formas de representación nuevas, no probadas hasta el momento; baste la mención del cine neorrealista italiano, las obras existencialistas en Francia y la serie revolucionaria de obras en la radio alemana: todas ellas obras de arte que provocaban a un público instruido, y lo forzaban a reaccionar, sin que ello fuera mencionado en los estudios de Arendt o Habermas.[488]

Si todas estas tendencias bosquejadas pueden valer como indicios que dejan claro que los pronósticos de decadencia de Arendt y Habermas se basaban en cierta estilización de una forma tradicional de la vida pública, en el futuro esta fijación normativa probaría tener sus costados buenos, puesto que ambos autores habían hecho realidad, a partir de la figura social de la vida pública preferida por ellos, una forma de libertad social que, a partir de entonces, una vez llevada al papel y hecha pública, acompañaría todos los demás desarrollos históricos como demanda y patrón crítico; y nosotros hacemos bien en suponer que la categoría habermasiana de la vida pública discursiva ejerció tal influencia en el período de

[486] Acerca de este desarrollo, véase para Alemania Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970*, *op. cit.*, cap. IV.

[487] Como ejemplo solo indico a Alan Sillitoe en Inglaterra (*Samstagnacht und Sonntagmorgen*, Zúrich, 1970 [versión original: *Saturday Night and Sunday Morning*, Londres, Allen, 1958; trad. esp.: *Sábado por la noche y domingo por la mañana*, Madrid, Impedimenta, 2011]; *Die Einsamkeit des Langstreckenläufers*, Zúrich, 1967 [versión original: *The Loneliness of the Long Distance Runner*, Londres, Allen, 1959; trad. esp.: *La soledad del corredor de fondo*, Madrid, Impedimenta, 2013]), que desató una ola de novelas y películas proletarias a fines de los años cincuenta. En Alemania, véase ante todo Max von der Grün, *Irrlicht und Feuer*, Recklinghausen, 1963, una novela a la que se remonta la creación del grupo "Gruppe 61".

[488] A causa de esta importancia del arte para la revitalización de la vida pública se podría estar inclinado a sumar la "libertad estética" –en caso de que represente una categoría autónoma de libertad– a la esfera de la vida pública democrática, como su otro costado, el que socava la tendencia al conformismo. Esto es lo que sostiene Juliane Rebentisch en su fantásticamente estimulante estudio, de próxima aparición: *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlín, 2012.

los años sesenta y setenta, mientras que la categoría arendtiana del "espacio público" lo hizo en los años ochenta, cuando empezaba a agitarse en Europa Oriental la resistencia civil contra las dictaduras del partido comunista.

Habermas, evidentemente, había obtenido su concepto de la vida pública razonante a partir de los salones y los círculos de discusión de la burguesía del siglo XVIII; él no continuó investigando, en su análisis estructural histórico, la cuestión de cómo en el siglo siguiente estas prácticas de una construcción de la opinión y de la voluntad públicas universalizadas socialmente pudieron convertirse en una estructura frágil de democracias nacionales, sino que directamente tendió el puente hacia el siglo XX, para constatar en él un proceso de erosión de aquel modelo de partida. Amén de los muchos obstáculos que arrastró consigo esta forma de proceder –el ocultamiento del encuadre nacional no permitió ver el peligro de la refuncionalización nacionalista–,[489] tuvo la gran ventaja de que podía ver las normas y los ideales asociados originariamente con la construcción de la voluntad pública, en cierta medida, de manera pura y aún no teñidos por la historia; de manera más convincente que John Dewey antes que él, y, seguro, más decididamente que todos los autores que le seguirían, Habermas pudo desentrañar en la figura histórica de la vida pública burguesa una conexión entre la ganancia de conocimiento y la ganancia de libertad, conexión que desde ese momento no abandonaría jamás la autocomprensión de las sociedades democráticas liberales. Sin poder entrar aquí en detalles,[490] la idea central del estudio de Habermas radica en que la identificación que reclamaba la burguesía del siglo XVIII entre "opinión pública" y la razonabilidad de la acción política solo podía ser mantenida de manera creíble y sin contradicciones si todos los afectados por las decisiones podían ser pensados, en último término, como participantes en una construcción de opinión y voluntad sin coerciones; por consiguiente, hubo desde un comienzo una conexión intrínseca entre, por un lado, el intento de racionalizar la política mediante un razonamiento común y, por el otro, la idea de la libertad comunicativa, porque las decisiones políticas solo podían tener una pretensión de razonabilidad y corrección si todos los ciudadanos habían podido colaborar con iguales derechos y sin coerciones en el proceso por

[489] Véase aquí nuevamente: Lennart Laberenz, "Die Rationalität des Bürgertums. Nation und Nationalismus als blinder Fleck im Strukturwandel der Öffentlichkeit", en *ibid.* (ed.), *Schöne neue Öffentlichkeit*, *op. cit.*, pp. 130-170.

[490] Acerca de la conexión entre el concepto de vida pública, lenguaje y principio del discurso en Habermas, véase Maeve Cooke, *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambrigde, Mass., 1994.

el que se llegó a ellas.[491] Ciertamente, esta concepción de una vida pública deliberativa se parecía en mucho al pensamiento ya desarrollado por Dewey en su escrito; pero por el enlace histórico que había hecho Habermas, a diferencia de Dewey, por primera vez quedó claro que la idea de una cooperación en la vida pública democrática no era simplemente una construcción con buenas intenciones, sino que representaba una demanda, ya institucionalizada, que tendría validez mientras la acción política tuviera la intención de ser razonable.

Aun cuando no se pueda afirmar que haya habido una influencia directa, la crítica que Habermas había hecho, sobre la base de estos ideales normativos, del estado de los medios de masas en la posguerra tuvo que ver, seguramente bajo la superficie, con la formación de una primera confrontación pública con la prensa y la televisión a comienzos de los años sesenta; en todo caso, poco tiempo después de la aparición de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, surgió un movimiento crítico cuyo objetivo era señalar las tendencias conformistas y manipulativas en el mundo de los medios, que había cambiado mucho en el ínterin. En este período, la vida pública democrática se vio enfrentada a una serie de nuevos desafíos, de los que, en un primer momento, solo se tematizó el creciente poder de los medios, mientras que los demás no fueron considerados: con los Tratados de Roma del año 1957 se creó una Comunidad Monetaria Europea en Europa Occidental, a la que luego siguió una integración política más fuerte, sin que planteara de modo alguno el problema asociado a ella de la necesaria apertura de las ciudadanías, hasta el momento constituidas dentro de los Estados nacionales;[492] desde mediados de los años cincuenta, a más tardar, comenzaron a llegar, a muchos países de Europa Occidental, miembros de las colonias que ahora habían adquirido soberanía propia (de Inglaterra, Francia, Bélgica) o de inmigrantes laborales reclutados en el exterior (República Federal de Alemania), a lo cual tarde o temprano se vinculaba la pregunta de si habría que incorporar a estos nuevos miembros de la sociedad en los procesos de la autodeterminación democrática y de cómo hacerlo;[493] finalmente comenzó, aproximadamente al mismo tiempo –primero, lentamente, luego, como conse-

[491] Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *op. cit.*, § 7.

[492] Una reacción relativamente temprana a este problema la constituye el artículo de Raymond Aron, que es en general muy escéptico, "Kann es eine multinationale Staatsbürgerschaft geben?" (1974), en Heinz Kleger (ed.), *Transnationale Staatsbürgerschaft*, Frankfurt, 1997, pp. 23-41.

[493] Véase como ejemplo para este problema: Nina Glick Schiller, Linda Basch, Christina Blank-Szanton, *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, Nueva York, 1992.

cuencia de una creciente conciencia de sí mismas, más intensamente–, a producirse un flujo de mujeres hacia el mercado de trabajo, de modo que de la división tradicional entre una esfera privada determinada por las mujeres y una vida pública dominada por los varones solo podía mantenerse la fachada, y hubo que buscar vías para una nueva ampliación de la determinación de la voluntad democrática.[494] Justamente, todos estos nuevos desafíos, que, de acuerdo con nuestros indicadores, afectaban las dimensiones del grado de inclusión de los derechos políticos de participación de los ciudadanos y de la extensión de los respectivos espacios de comunicación, no fueron asumidos por el movimiento estudiantil que se estaba formando en los años sesenta; en Alemania, Francia y Gran Bretaña, a pesar de la fuerte discriminación de los inmigrantes políticos o económicos, se mantuvo una postura cerrada frente a cuestiones de inclusión jurídica, y el problema de la exclusividad de la vida pública democrática parecía no plantearse seriamente en un comienzo. Al movimiento estudiantil, que se había impuesto el objetivo de una ampliación de aquella forma especial de libertad social que había sido establecida, dentro de la esfera pública, a través de la institucionalización de la idea de la construcción de opinión y voluntad sin coerciones, le importaba casi exclusivamente hacer una crítica radical de la manipulación de la opinión por parte de los medios masivos dominantes; en este terreno de los escandalosamente crecientes procesos de concentración en la prensa y de la insidiosa trivialización de la transmisión pública de noticias, el estudio de Habermas sobre la vida pública alcanzó gran efecto, ya fuera directamente, por su lectura, o transmitido de boca en boca.

El enfrentamiento de la vida pública con las propias condiciones de existencia había encontrado así, con el tratamiento del estado de los medios masivos, un punto central duradero; frente a él, problemas acuciantes como los de las condiciones jurídicas fundamentales o culturales para el acceso a la formación de la voluntad democrática quedaban en un segundo plano. En la serie de los cuestionamientos a la aptitud democrática de los medios, la crítica del movimiento estudiantil de Alemania Occidental al poder monopólico de la prensa de la editora Springer fue el punto de partida;[495] todo lo que Habermas ya había descrito en su estudio, la tendencia a la "personalización" de los acontecimientos políticos de relevancia y la difuminación de los límites entre lo privado y lo público que ella acarrea, era llevado a cabo de manera tan penetrante por los diarios y las revistas de esta editorial que era indudable su defraudación de la obligación democrática de informar. También la crítica, que comenzaría pronto en la República Federal de Alemania y en muchos otros países de Europa, acerca del efecto privatizador de la televisión parecía copiada del estudio de Habermas, si bien él no trataba especialmente aquel nuevo medio; la misma esperanza que habían despertado inicialmente, treinta años antes, los efectos de retroalimentación democrática de la radio, se había despertado aquí también en un comienzo,[496] lo que luego dio lugar a un creciente escepticismo y, finalmente, a enormes reservas, dado que incluso la televisión pública había empezado a caer bajo la presión del aumento de las cifras de televidentes y, así, bajo la dependencia de la industria publicitaria. Desde entonces –es decir, desde los años sesenta– la cuestión acerca de hasta qué punto, en la estructura de sus programas y en sus formas de presentación, el medio más influyente de todos los medios masivos satisface especialmente las necesidades de relajación despolitizadoras o, en cambio, cumple funciones de intercambio de opiniones informadas se convirtió en un componente fijo de la autotematización de la vida pública democrática; por más de treinta años el debate se asemejó a un movimiento oscilante entre el sí y el no, porque cada fase en la que en apariencia se comprobaban fehacientemente los efectos atontantes de la televisión era seguida en lo inmediato por una contrapartida sociológico-cultural en la que se indicaba su potencial subversivo y emancipatorio,[497] hasta que también la difuminación de los límites del mercado de los medios que empezaba a ocurrir en Europa Occidental empezó a mostrar, sin lugar a dudas, que la disposición monopólica de las emisoras podía traducirse directamente en influencia política y en el liderazgo de la opinión; hoy, como lo veremos aún, a raíz de la fácil traslación de poder mediático en soberanía de gobierno, prima el puro espanto acerca de lo poco que la televisión, privatizada en gran medida, puede hacer justicia a su tarea original de informar y esclarecer al público.

Respecto de estas cuestiones de política de medios, para cuya respuesta se podía recurrir directamente a los estudios correspondientes de Dewey o Habermas,

494 Acerca de este problema, véase Nancy Fraser, "Neue Überlegungen zur Öffentlichkeit. Ein Beitrag zur Kritik der real existierenden Demokratie", en *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt, 2001, pp. 107-150 [versión original: *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Nueva York, Routledge, 1997].

495 Véase la interesante retrospectiva de Peter Schneider, *Rebellion und Wahn – Mein '68*, *op. cit.*

496 Raymond Williams, *Television: Technology and Cultural Form*, Londres, 1974.

497 Para un resumen de estas discusiones, véanse: Douglas Kellner, "Kulturindustrie und Massenkommunikation", en Wolfgang Bonß y Axel Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt, 1982, pp. 482-515, y Angela Keppler, "Drei Arten der Fernsehkritik", en Barbara Becker y Josef Wehner (eds.), *Kulturindustrie Reviewed. Ansätze zur kritischen Reflexion der Mediengesellschaft*, Bielefeld, 2006. pp. 183-190.

el otro complejo temático de las condiciones de acceso jurídicas y culturales a las vidas públicas, que seguían siendo entendidas como nacionales, había sido relegado, como hemos dicho, a un segundo plano. El flujo cada vez mayor de miembros de otras culturas y etnias a los países económicamente prósperos de Europa Occidental, por un lado, y las protestas cada vez más ruidosas del movimiento feminista, que se había originado en el ínterin, contra la exclusión si bien no jurídica pero sí informal de las ciudadanas en la construcción de voluntad pública, por el otro, empezaron ya en la década de 1970 a volverse desafíos que exigían una nueva definición del "nosotros" de la autodeterminación democrática. Este "nosotros" primero, como habíamos visto, se había creado en el largo proceso de institucionalización de una vida pública nacional en cuyos espacios de comunicación, inicialmente, solo estaban incluidos los miembros masculinos de las capas que contaban con propiedad, porque solo ellos cumplían el requisito para acceder al derecho al voto individual; después de que también los varones de las clases asalariadas hubieran logrado el derecho al voto, lo cual se demoró en la mayoría de los países europeos hasta comienzos del siglo XX, este "nosotros" abarcaba oficialmente a todos los ciudadanos de una comunidad entendida como Estado nacional, pero bajo la superficie seguían actuando una serie de mecanismos culturales de exclusión que hacían que muchos miembros de las capas bajas se abstuvieran de hacer oír su voz en el intercambio público de opiniones; entre los requisitos que tenían que cumplir para ser escuchados realmente en el proceso de la creación de voluntad democrática, se contaban no solo los correspondientes atributos jurídicos de una ciudadanía plena, sino también el dominio de aquellos estilos de comportamiento cultural que Pierre Bourdieu luego reunió en el concepto del "*habitus* burgués".[498] Esta discriminación informal fue intensificada aún más por la selectividad temática y estilística de los medios masivos, que debían transmitir el intercambio público de opiniones por encima de los centros de comunicación locales y específicos de clase; aquí se presentaban frecuentemente, ya fuera en la prensa o en la radio, aquellas convicciones y aquellos pareceres que, en cuanto al contenido o a la forma de la presentación, se correspondían con un consenso básico, asegurado mediante la hegemonía cultural. A todo esto debían oponerse, entonces, las vidas públicas contrarias formuladas por el movimiento

[498] Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftliche Urteilskraft*, Frankfurt, 1982, parte 3, cap. 5 [versión original: *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Éditions de Minuit, 1979; trad. esp.: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2012]. Acerca del proceso del intercambio de opinión democrática, véase también *ibid.*, *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur*, Hamburgo, 1992.

obrero, mediante el desarrollo de un espacio y cierta tensión de los medios para la articulación de opiniones divergentes. Pero muchas veces esto solo tenía como consecuencia un mayor aislamiento de las visiones ya marginalizadas.

Cuando en este "nosotros" de la construcción de la voluntad democrática, altamente escalonado, se incluyó de modo formal, a través del reconocimiento de sus derechos políticos, a las mujeres –un proceso de luchas sociales que se extendería en algunos países hasta después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial–, se utilizaron más intensamente y de manera más descarada los mecanismos de exclusión culturales que ya operaban anteriormente: si hasta este momento se les había negado, subrepticiamente, a los miembros masculinos de las capas más bajas la capacidad de participar en el intercambio público de opinión porque supuestamente les faltaba la educación necesaria, a las mujeres las alcanzó de manera casi oficial el prejuicio de que no estaban calificadas para tal participación dada la obligación con las actividades de la casa y de la maternidad, que les impedían la visión de las cuestiones políticas. Hasta entrados los años sesenta tenían vigor cultural tales atribuciones, incluso, a menudo, eran confirmadas expresamente en los debates de los parlamentos nacionales, de modo que, a pesar de los derechos logrados hasta el momento, no se podía decir que las ciudadanas estuvieran realmente incluidas en el "nosotros" de la vida pública democrática (basta una mirada al relato autobiográfico de políticas o periodistas que empezaron sus carreras en la posguerra para ver cuán ingenua y naturalmente se les negaba toda capacidad para construir una opinión política).[499] Solo cuando con el viento de cola del movimiento estudiantil surgieron las primeras agrupaciones de resistencia feminista, empezó un proceso lento de desacreditación pública de estos estereotipos fundamentados en concepciones naturalistas; por supuesto, esto solo significó, en general, que en lugar de prejuicios sostenidos a viva voz empezaran a aparecer aquellos mecanismos de exclusión que operan ocultamente, y que ya medio siglo antes, en la forma de un control de *habitus* y del buen comportamiento, habían impedido a los miembros masculinos de las clases bajas participar del intercambio de opinión público: en vez de ser declarados como ineptos, por sus roles tradicionales, de poder aportar algo sustancial a

[499] Véanse como ejemplos Simone Veil, *Und dennoch leben. Die Autobiographie der großen Europäerin*, Berlín, 2009, pp. 120 y ss. [versión original: *Une vie*, París, Stock, 2007; trad. esp.: *Una vida*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011]; Annemarie Renger, *Ein politisches Leben. Erinnerungen*, Stuttgart, 1993, pp. 237-247; Hildegard Hamm-Brücher, "Politik als Frauenberuf – ein Erfahrungsbericht", en Maybrit Illner, *Frauen an der Macht*, Múnich, 2005, pp. 55-66, y Heli Ihlefeld, *Auf Augenhöhe oder wie Frauen begannen, die Welt zu verändern*, Múnich, 2008, especialmente cap. II.

la construcción de la voluntad democrática de los varones, las mujeres eran excluidas informalmente del círculo del público razonante, por lo común, sobre la base de una carencia, apenas probada, de poder de decisión política y sensatez y, en general, de atributos de competitividad, definidos por los varones;[500] seguían siendo consideradas, en el mejor de los casos, como destinatarias, pero no como coproductoras de la autolegislación dentro de un encuadre nacional.

Casi en el mismo momento en que los movimientos feministas empezaron a atacar este poder de definición masculino sobre el "nosotros" de la vida pública democrática, se sacudió por primera vez su fundamento nacional, por entonces considerado como totalmente natural. Hasta ese momento casi no se había planteado en la historia de los Estados constitucionales de Europa Occidental la cuestión acerca de si los ciudadanos provenientes de otras culturas debían contarse como participantes de la autolegislación pública; por supuesto, también en el pasado, cuando faltaba mano de obra, había habido inmigración de zonas pobres dentro de Europa, como por ejemplo de Polonia al Distrito del Ruhr en la segunda mitad del siglo XIX, pero esta llegada de extranjeros no había acarreado problemas legales de integración ciudadana, porque las masas asalariadas de los países receptores aún no contaban con los derechos de coparticipación democrática;[501] la democracia era aún en gran medida cosa de los ciudadanos prósperos. En la década de 1970, cuando empezó a crecer fuertemente el flujo de inmigrantes de otras culturas y otras etnias a los países de Europa Occidental, la situación era otra, porque entonces todos los miembros de las sociedades locales contaban, a partir de una edad determinada por la ley, con toda una gama de derechos civiles; la privación de estos derechos a ciudadanos de otro origen no podía ya justificarse haciendo referencia a desigualdades jurídicas existentes, ya fuera la discriminación, entendida en un primer momento como natural, de quienes no tuvieran independencia económica, o más tarde de las mujeres, de modo que, con la consecuencia de las implicaciones normativas, se imponía la

[500] Véase por ejemplo Pierre Bourdieu, "Die männliche Herrschaft", en Irene Dölling y Beate Krais (eds.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt, 1997, pp. 153-217 [versión original: *La domination masculine*, París, Seuil, 1998; trad. esp.: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000].

[501] Acerca de la inmigración de mineros polacos al Distrito del Ruhr después de 1870, véase el excelente estudio de Christoph Kleßmann, *Polnische Bergarbeiter im Ruhrgebiet 1870-1945. Soziale Integration und nationale Subkultur einer Minderheit in der deutschen Industriegesellschaft*, Gotinga, 1978. Respecto de la situación jurídica de las minorías nacionales en Alemania durante el siglo XIX, véase, además, Hans Henning Hahn y Peter Kunze (eds.), *Nationale Minderheiten und staatliche Minderheitenpolitik in Deutschland im 19. Jahrhundert*, Berlín, 1999.

pregunta acerca de si no había que abandonar el vínculo del "nosotros" de la autodeterminación democrática con una cultura de fondo nacional.[502] Ideas de este tipo ya las habíamos encontrado en Durkheim, cuando les recomendaba a las sociedades democráticas de su época orientarse hacia una clase de "patriotismo constitucional", para evitar el peligro de que surgiera de la solidaridad nacional de los ciudadanos un nacionalismo agresivo, excluyente; pero entonces, setenta años más tarde, su recomendación se había convertido casi en una cuestión de supervivencia de las democracias occidentales, porque la cohesión de los ciudadanos entre sí no podía ya nutrirse de una cultura nacional común, debido a la necesaria inclusión de los inmigrantes. La idea de la vida pública democrática consistía hasta aquí, como habíamos visto en el curso de nuestra reconstrucción, en la inclusión, en el proceso de edificación libre de la voluntad acerca del orden político futuro, de todos y cada uno de los que pudiesen verse afectados, de una manera u otra, por las decisiones allí tomadas; este proceso democrático dependía, desde un comienzo, de una cultura política común y de las lealtades asociadas a ella, porque de otro modo no se habría podido instar a las disposiciones individuales a cooperar en la construcción de la voluntad y, dado el caso, a aceptar decisiones mayoritarias que difirieran de la propia convicción; pero no había ningún argumento que radicara en la cuestión misma, que fuera inherente a la idea de la vida pública democrática como tal, que sostuviera que la imprescindible cultura de fondo tuviera que tener necesariamente un carácter nacional, como si la soberanía del pueblo fuera una con la identidad nacional del pueblo de una nación; ya países de inmigración tradicionales, como los Estados Unidos o Canadá, habían dado un ejemplo muy distinto, que ahora, evidentemente, tenían que alcanzar los países de Europa Occidental con el intento de abrir tanto sus culturas políticas, determinadas hasta el momento por homogeneidades nacionales, que dieran cabida a aquellos ciudadanos que, si bien no compartían el mismo origen, estuvieran afectados por las decisiones a tomarse democráticamente.

Sin embargo, en la década de 1970 no se había llegado a una clara conciencia de los desafíos descritos anteriormente. Las corrientes migratorias, compuestas frecuentemente por familiares que seguían a los primeros inmigrantes, que habían sido reclutados o simplemente tolerados, todavía se encontraban dentro de

[502] Véase, respecto de esto y de lo que sigue, Habermas, "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie", en *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt, 1998, pp. 91-169, especialmente pp. 105-122.

límites que les permitían a los responsables políticos y los actores civiles cerrarse al problema que ya se perfilaba; el movimiento estudiantil, que seguía existiendo ya fuera en la forma de pequeños grupos o de nuevos partidos, tampoco adoptó el tema, porque la exclusión de los extranjeros o de las mujeres de la vida pública democrática no había constituido nunca para ellos un elemento que incitara a la revuelta política: ello les permitiría a los críticos posteriores reprocharles cegueras nacionalistas o patriarcales. Únicamente cuando los flujos migratorios volvieron a crecer en el decenio siguiente, el problema no solo no se pudo ocultar más, sino que además había crecido enormemente en extensión, peso y visibilidad, puesto que además del grupo creciente de migrantes, otras minorías, en cierta medida locales en lo cultural, reclamaban ahora ser incluidas en el proceso democrático de construcción de la voluntad sin que se menospreciara su identidad colectiva: el movimiento feminista había alcanzado en el ínterin suficiente poder como para atacar públicamente los mecanismos de exclusión que seguían operando; en el viento de cola de este movimiento se habían podido organizar las minorías sexuales como para reclamar por sí mismas la consideración de sus especificidades culturales en la cultura mayoritaria.[503] El problema, inicialmente solo periférico, acerca de cómo los inmigrantes de etnias y culturas foráneas deberían acceder a la vida pública democrática en su nueva patria se convirtió en diez años en la prueba de resistencia y de valor del "multiculturalismo": "La cultura nacional, extendida para constituir una 'cultura de la mayoría', tenía que aprender", así lo dice Habermas, "a desprenderse de su fusión, constituida históricamente, con la cultura política general, si todos los ciudadanos han de poder identificarse en igual medida con la cultura política de su país".[504]

En este punto sea probablemente adecuado interrumpir brevemente nuestra reconstrucción normativa, para obtener un panorama de las condiciones de la libertad social en la esfera de la vida púbica democrática reveladas hasta aquí. Si hay una lección central que podemos aprender de las luchas sociales y políticas que tuvieron lugar, durante casi doscientos años, por la realización de la libertad comunicativa dentro del nuevo espacio de la conformación de la voluntad democrática que hemos podido reconstruir, es que para esto no alcanza en absoluto con el otorgamiento, por parte del Estado, de los derechos individuales a expresar la propia opinión y participar políticamente; si bien la garantía constitucional de estos derechos es una condición necesaria para poder participar en el proceso democrático de la autolegislación colectiva con todos los afectados por las futuras decisiones políticas, la inclusión fáctica en estas prácticas de construcción de la voluntad se enfrenta con una cantidad de impedimentos que solo se manifestaron paulatinamente en el curso de la aplicación autorreferencial del principio de la soberanía del pueblo.[505] Pero si volvemos a atenernos a los puntos de vista que habíamos diferenciado anteriormente, entonces se pueden mencionar, en el orden histórico en que se tomó conciencia de ellos, los siguientes requisitos, que hoy pueden ser considerados indispensables para un ejercicio igualitario de la libertad social en la vida pública democrática: además de la *primera* condición de las garantías jurídicas requeridas, se necesita, en segundo lugar, tal como se demostró en la transformación de una vida pública "burguesa" en una "democrática", según exigía el nuevo principio de la soberanía del pueblo, que exista un espacio de comunicación general, que supere las divisiones de clases, que les posibilite a los distintos grupos y las distintas clases afectados por las decisiones políticas el establecimiento de un intercambio de opiniones. Al comienzo, es decir, en el largo siglo XIX, pleno de revueltas, se creó tal espacio de atención y de implicaciones comunes mediante los Estados constitucionales, cargados con identidad nacional, de la Modernidad europea, cuyas desventajas se manifestaban siempre que el nacionalismo promotor de lo común viraba hacia uno excluyente. Hoy, debido a las interdependencias globales de las decisiones de gobierno de un Estado nacional, los afectados son muchos más que los propios ciudadanos; las decisiones de los Estados individuales dependen, en general, mucho más de arreglos y acuerdos internacionales, de modo que con la merma de la "congruencia entre participantes y afectados" (Habermas) empieza a perder validez la adherencia, que alguna vez tuvo sentido, de la necesidad de comunicación democrática a las fronteras del Estado nacional. Si bien también hoy, en casos de crisis internacionales o catástrofes naturales, tiene lugar rápidamente una reubicación del centro de los debates públicos en el espacio comunicativo limitado por la nación –en este sentido no deben enfatizarse excesivamente las manifestaciones de disolución del mismo en el presente– en el

[503] Véase al respecto Honneth, "Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser", en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt, 2003, pp. 129-224, aquí: p. 201.

[504] Habermas, "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie", *op. cit.*, p. 114.

[505] Medidas según el concepto de vida pública de Bernhard Peters (*Der Sinn von Öffentlichkeit*, Frankfurt, 2007), que es extremadamente descarnado y escéptico, las cinco condiciones siguientes constituyen todas ellas esencialmente requisitos imposibles de cumplir, pero sin ellas no solo dejaría de tener valor la idea de concebir la vida pública democrática como una esfera de libertad social, sino que también se perdería todo sentido de orientación para las anomalías y las limitaciones de la vida pública. El mismo Bernhard Peters admite esto en ciertos pasajes.

largo plazo este espacio parece desarrollarse en una dirección dual, de transnacionalización, por una parte, y de una ampliación temática, por otra parte.

Si la existencia de un espacio de comunicación común de este tipo significa solo que los participantes en la construcción de la voluntad democrática tienen la oportunidad de identificar qué procesos determinados son de interés común, la discusión pública acerca de su evaluación política en sociedades de gran extensión espacial solo puede tener lugar a través de los medios de comunicación. Por lo tanto es necesario, en tercer lugar, como se manifestó a más tardar a fines del siglo XIX, cuando el avance de los intereses de ganancia capitalistas en la prensa produjo una primera ronda de "popularización" masiva de diarios y revistas, un sistema altamente diferenciado de medios masivos, que mediante un esclarecimiento lúcido acerca del surgimiento, las causas y el espectro de interpretación de los problemas sociales, le brinde al público la capacidad de construir la opinión y la voluntad informada.[506] Hace ochenta años ya, John Dewey, como hemos visto, había concebido la idea de un "arte de la comunicación" que, en lo que atañe a los periódicos, no se amoldaba sino a esta *tercera* condición de la libertad social: para que los miembros de un público anónimo en un espacio de comunicación, que para Dewey estaba naturalmente encuadrado en el Estado nacional, estén en condiciones de construir entre sí, cambiando los roles de orador y oyente, una opinión en lo posible coincidente acerca de la solución deseable de los problemas sociales, es imprescindible, desde su punto de vista, que los medios masivos aprendan a usar un lenguaje especial que al mismo se ajuste al problema desde la perspectiva sociológica y sea claro, que ilumine el contexto, pero que pueda ser comprendido por todos. El estado de la tecnología que han alcanzado hoy los medios impresos, radiales y de la imagen podría permitir esta destreza casi como un juego; justamente la radio y la televisión, pues, gracias a su constitución jurídica pública, están sometidas a un estándar ético y no están entregadas totalmente a las coerciones de ganancia capitalistas, ofrecerían suficientes posibilidades de llevar a cabo la investigación de situaciones sociales problemáticas en la forma de "experimentos grupales"[507], para que puedan ser comprendidas por un gran público. Pero la evolución real de estos medios tiene hoy también, en los países de Europa Occidental, la orientación totalmente distinta de una creciente dependencia de las formas de producción privadas y de la industria publicitaria, de modo que quedan márgenes cada vez menores para la ética profesional de quienes tienen a cargo la comunicación. John Dewey fue solo uno de los primeros intelectuales, dentro de una larga serie, que intentaron hacer identificar el proceso de comercialización de los medios masivos en el cambio en la imagen profesional del periodista, de informante de lo relevante para el público a "entretenedor" complaciente.[508] Si es probable que la difusión explosiva de la Internet, de una tercera generación, ahora digital, de los medios de comunicación vaya a contrarrestar la evolución descrita anteriormente por vía de una "socialización" de las actividades periodísticas y de las interacciones mediadas por los medios es una pregunta a la que volveremos cuando completemos nuestra reconstrucción normativa.

Una *cuarta* condición de la libertad social en la vida pública democrática, que hemos encontrado en nuestra reconstrucción idealizante, es la disposición, de parte de los ciudadanos que participan de la construcción discursiva de la voluntad, a realizar prestaciones no remuneradas para preparar y realizar presentaciones de opinión frente al público. Con relativa frecuencia, las teorías corrientes de la democracia alimentan la ficción de que el intercambio de opinión necesario para el objetivo de la construcción democrática de la voluntad se limita solo a las ejecuciones reflexivas del hablar y del escuchar; a pesar de que en general se destaque que, para una comunicación vívida sobre visiones alternativas, cuentan también los instrumentos de las asambleas presenciales entre personas que piensan del mismo modo, de las manifestaciones públicas e incluso de la desobediencia civil,[509] la mayoría de las veces queda sin mencionar la parte de actividades materiales de mediación. La idea de la disputa de opiniones y de la negociación discursiva se toma casi siempre del modelo de la conversación entre personas presentes, al que luego se le agregan medios técnicos de comunicación y se lo traslada a la gran masa del pueblo anónimo de un Estado, sin que en esta generalización se tenga en cuenta en qué medida la deliberación mediada por los medios también depende de una retroalimentación simbiótica con interac-

[506] Véase Michael Gurevitch y Jay G. Blumler, "Political Communication Systems and Democratic Values", en Judith Lichtenberg (ed.), *Democracy and Mass Media*, Cambridge, Mass., 1990, pp. 269-289. Respecto de esto: Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, pp. 451-458.

[507] Friedrich Pollock, *Gruppenexperiment. Ein Studienbericht*, Frankfurt, 1955; acerca de la relación de este método con la "opinión pública", véanse especialmente pp. 17-24.

[508] Además de Dewey, cuyas descripciones ya fueron mencionadas, véase, por ejemplo, Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", en *Geschichte und Klassenbewußtsein* [1923], *Werke*, tomo 2, Neuwied y Berlín, 1968, pp. 257-397, aquí: p. 275 [trad. esp.: *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1959].

[509] Véase, por ejemplo, Habermas, "Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtstaat", en *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, 1985, pp. 79-99.

ciones concretas, cercanas a la experiencia.[510] Aun cuando los medios masivos estuvieran constituidos idealmente, la disputa pública de opiniones se estancaría rápidamente si dejara de existir, durante un período largo de tiempo, la disposición de los participantes a volver a hacer concreta la comunicación. En este sentido, para que los ciudadanos puedan ejercer juntos la libertad de la autolegislación democrática es necesario que hagan algo más que simplemente adoptar los roles de oradores y oyentes, de autores y lectores; es imprescindible también la disposición individual a sacar una y otra vez la vida pública del amenazante estado de decaimiento en que se encuentran todas las disputas de opinión, a adoptar, dividiendo las tareas, servicios civiles, voluntarios que trabajen para la elaboración material y la realización de actividades presenciales.[511]

Sin embargo, la exigencia así bosquejada deja ver, más claramente aun, cuán decisiva es la *quinta* condición de la libertad social en la esfera de la vida pública democrática, con la que ya nos hemos encontrado en el curso de nuestra reconstrucción normativa; el motivo para tomar conciencia de esta condición era el peligro de la apatía política, diagnosticado por John Dewey, y que él remitía a propensiones a la decadencia de una cultura política del compromiso civil. A diferencia de las otras esferas de la libertad social, como habíamos visto, la participación en la vida pública democrática y, con ella, el ejercicio de la libertad allí radicada requieren, en primer lugar, una decisión individual de poner los objetivos privados por detrás del bienestar común, para trabajar cooperativamente con otros en pos de una mejora de las condiciones sociales de vida; en las democracias modernas, por lo común, los motivos para tal compromiso público provienen, como lo sabía Durkheim, de las fuerzas cohesivas de una solidaridad ciudadana que obliga a los miembros a sentirse responsables unos por otros y, en caso necesario, a hacer sacrificios. Por consiguiente, la existencia de una cultura política que alimente y aliente sin pausa tales sentimientos de solidaridad es el requisito elemental de una vitalización, e, incluso, de una puesta en vigor de la vida pública; para que esta esfera no sea un espacio vacío, previsto por los derechos fundamentales como territorio de la autolegislación del pueblo, pero inanimado y no utilizado por sus miembros para expresar sus opiniones, es necesario el compromiso de los ciudadanos, quienes, a pesar de toda extrañeza mutua, son conscientes de lo que tienen en común

[510] Acerca del significado de tales "mecanismos simbióticos", véase Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart, 1975, especialmente pp. 61-64.

[511] Véase nuevamente Walzer, "Deliberation... und was sonst?", *op. cit.*

políticamente. En el pasado de los Estados europeos, como hemos visto, tal consenso de fondo estuvo asegurado durante mucho tiempo por la hegemonía cultural de los grupos dominantes en cada caso, que por esta vía podían controlar el acceso a la expresión pública de la opinión; la identidad nacional, que hasta poco tiempo antes constituía la única fuente de toda solidaridad ciudadana, estaba definida en el siglo XIX, en su contenido normativo, en un primer momento, casi exclusivamente por los miembros masculinos de las clases burguesas;[512] más tarde, determinada también por los varones asalariados, a quienes se incluyó en el monopolio de la interpretación masculina, antes de que finalmente se quebrara bajo la presión del movimiento feminista y se diera lugar a una interpretación mucho más amplia; en la actualidad, debido a la pluralización ulterior de las formas de vida, esta base nacional de la solidaridad ciudadana está disolviéndose, de modo que ha comenzado un movimiento de búsqueda, en parte extravagante, en parte productivo, de las formas aun más abstractas de la solidaridad que puedan preservar la cohesión de los ciudadanos. Al final de nuestro recorrido reconstructivo veremos cómo la idea del patriotismo constitucional,[513] ya estudiada por Durkheim y continuada por Habermas, que se remitía a Dolf Sternberger, se puede tal vez llenar con contenidos narrativos de modo tal que pierda algo de su palidez emocional, de su tendencia a lo que es solo digno de perseguirse en lo moral.

Es claro que con estas cinco condiciones no se han nombrado todos los requisitos sociales que les permitirían hoy a todos los miembros de las sociedades occidentales, cada vez más heterogéneas en lo cultural, hacer uso real de los derechos fundamentales de participar en la autolegislación democrática que les han sido otorgados; además de un espacio de comunicación suficientemente comprensible, de un sistema de medios masivos que informan cualitativamente, de las disposiciones a participar en la conformación activa y de la cultura política que estaría en condiciones de mantener vivas estas virtudes democráticas en todos los participantes, se encuentran también, seguramente, las medidas político-sociales que le garantizarían a todo interesado el sustento vital, necesario para una expresión de la opinión en la vida pública sin coerciones. En este punto se tocan, como es fácil de reconocer, las libertades sociales proyectadas hacia el horizonte por la institución de la vida pública democrática con las libertades

[512] Véase al respecto el impactante capítulo "Bürger und Quasi-Bürger" en Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, pp. 1079-1104.

[513] Acerca de la concepción de Sternberger, véanse los artículos reunidos en el tomo X de sus *Schriften* (Frankfurt, 1990).

sociales prometidas normativamente por el mercado capitalista: solo si estuvieran realizados, al menos parcialmente, los principios de legitimación de este último y entonces rigieran condiciones cercanas a la reciprocidad sin coerciones en la satisfacción de los intereses económicos, se habrían eliminado también desde el lado económico los impedimentos sociales existentes hoy para un aprovechamiento con iguales oportunidades de los derechos ciudadanos repartidos uniformemente. Tan pronto hayamos cerrado nuestra reconstrucción de la esfera de la construcción de la voluntad pública, veremos qué coacción surge, para la autolegislación democrática, de esta conexión intrínseca entre ambas esferas.

Si retomamos ahora el hilo de nuestra reconstrucción normativa donde lo habíamos dejado, es decir, antes de este panorama de las condiciones de la libertad social en la vida pública democrática, en el período de los años ochenta, llamará la atención, además de las circunstancias ya mencionadas, el hecho de que la teoría de la vida pública elaborada por Hannah Arendt haya cobrado aun mayor importancia y que le dispute casi el rango a la de Habermas. El cambio en la orientación de las teorías políticas tuvo que ver, en gran medida, con el hecho de que en aquel entonces, en las dictaduras comunistas de Europa Oriental, empezó a activarse una resistencia civil que parecía poder interpretarse más acabadamente con la concepción de Arendt. De manera mucho más intensa que Habermas, que se había interesado particularmente en las implicaciones normativas de la vida pública burguesa, Arendt investigó en muchos pasajes de su estudio el rol dinámico, incluso revolucionario, que a menudo había adoptado en el proceso histórico la conquista del espacio público por parte de la población; sus ejemplos de una forma lograda de vida pública, por lo tanto, eran –siempre que no se desviara hacia el mundo de la antigua polis– la revolución de los Estados Unidos o los levantamientos de los consejos de trabajadores, a partir de los cuales quería mostrar que se podía abrir rápidamente una esfera de libertad comunicativa si solo un grupo de personas de igual parecer luchaba con la suficiente decisión por este fin.[514] Este modelo de "asociación" de la vida pública, como lo llamó Seyla Benhabib para enfatizar la diferencia respecto del modelo, defendido por Arendt, de una vida pública basada en una automanifestación individual, representativa,[515] parecía contener todo lo que se requería para revestir las fuerzas de la resistencia en Europa Oriental de una idea alentadora de su propio poder

[514] Hannah Arendt, *Über die Revolution* (1963), Múnich, 1974.

[515] Seyla Benhabib, "Modelle des 'öffentlichen Raums'. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas", en *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt, 1995, pp. 96-130, especialmente pp. 101 y ss.

de conformación: tan pronto como una asociación suficientemente grande de personas estuviera decidida –así se lo podía leer en Arendt– a apropiarse de espacios de comunicación pública acerca de las cuestiones que las afectaran, la relación de fuerzas en los sistemas autoritarios, anquilosados, tenía que desplazarse en favor de una sociedad civil democrática. Por la vía indirecta de las dictaduras comunistas, donde estas ideas, obviamente, fueron adoptadas con avidez y contribuyeron con velocidad a la autolocalización política de los grupos opositores,[516] de nuevo llegó este modelo de "asociación" a las democracias occidentales, para revivir una vez más el estancado debate acerca de los requisitos sociales de una vida pública que funcionara bien; de manera más intensa que veinte años antes, cuando la concepción habermasiana dominaba ampliamente las discusiones políticas, en aquel momento se enfatizó sobre todo el hecho de que de la construcción de voluntad democrática dependía de las asociaciones de participación libre, no estatales, que eran capaces de alimentar una y otra vez la disputa pública de opiniones "desde abajo", con nuevas motivaciones y propuestas creativas.[517] En el curso de la discusión que se puso en marcha de esta manera, la categoría de la "vida pública" se fundió, en más de una ocasión, tan completamente con el concepto más bien difuso de la "sociedad civil",[518] que se corría el riesgo de perder de vista los requisitos de derechos fundamentales, de ética de medios, exigentes desde el punto de vista normativo; a menudo, de los muchos requisitos institucionales que Habermas había mencionado como imprescindibles para un ejercicio libre y en igualdad de derechos de la soberanía del pueblo en la vida pública, solo quedaban las asociaciones civiles y los foros ciudadanos más o menos organizados, sin que estuviera claro cómo podrían estos, por sí solos, estar en condiciones de romper el poder de los medios y luchar contra las discriminaciones sociales que continuaban existiendo.[519]

[versión original: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Routledge, 1992].

[516] Véanse las contribuciones respectivas en John Keane (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, Londres, 1988. Rainer Deppe, Helmut Dubiel y Ulrich Rödel (eds.), *Demokratischer Umbruch in Osteuropa*, Frankfurt, 1991.

[517] John Keane, *Democracy and Civil Society: on the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power*, Londres, 1988.

[518] Véanse mis objeciones en Axel Honneth, "Fragen der Zivilgesellschaft", en Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt, 1994, pp. 80-89, cap. 8.

[519] Un intento de unir ambos conceptos, el de la "sociedad civil" y el de la "vida pública democrática", en un enfoque único, histórico y sistemático es el hecho por Jean Cohen y Andrew Arato: *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., 1992. Esta concepción sigue teniendo importancia para el esclarecimiento de los requisitos de existencia de las vidas públicas democráticas.

Puede que fueran la altura desde la que cayó la fe excesiva en la vitalidad y la fuerza innovadora de tales asociaciones voluntarias lo que llevó, en el curso de los años noventa, a la luz de algunos diagnósticos desengañados, a que los inflamados debates políticos acerca de la "sociedad civil" se apagaran tan rápidamente como se habían encendido en el decenio anterior. Los cambios revolucionarios en Europa Oriental y Central, que en último término habían surgido a partir de la resistencia de movimientos de derechos civiles que operaban pacíficamente, habían llevado al establecimiento de condiciones democráticas formales en las que, no obstante, aquellas asociaciones que antes habían formado opinión perdieran velozmente su rol central, bajo la presión de una rápida capitalización de la economía; en Europa Occidental y en los Estados Unidos, aproximadamente al mismo tiempo, ya fuera poco tiempo antes o después de la caída de la "cortina de hierro", habían aparecido una serie de estudios empíricos que sugerían que la actividad y el número de miembros de estas organizaciones civiles no era tan relevante como lo que se había esperado un decenio antes: el grado de individualización había aumentado tanto en los países occidentales que la disposición de los miembros de la sociedad a comprometerse públicamente y a cooperar políticamente –así rezaba la explicación sociológica– estaba desapareciendo con rapidez.[520] La fuerza sugestiva de estas dos fotografías –de la debilitación forzada del movimiento ciudadano en el Este europeo y de la creciente privatización de los ciudadanos en el Occidente– era suficiente para acabar en poco tiempo con todas las esperanzas surgidas en la década de 1980 respecto de la existencia de una sociedad civil con capacidad de resistencia y permanente vitalidad; si bien la categoría de la sociedad civil ya no perdería su importancia para la investigación individual de cada disciplina académica, para las que sigue valiendo como comodín respecto de formas de trato y de organización de una vida pública democrática,[521] ya habían perdido su fuerza magnética, su nimbo casi revolucionario (en las discusiones intelectuales y periodísticas acerca del estado de la vida pública volvían a aparecer, con la amenazante apatía de las

[520] Véanse por ejemplo Robert Putnam, *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community*, Nueva York, 2000, y Robert N. Bellah *et al.*, *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft* (1985), Colonia, 1987 [versión original: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1985; trad. esp.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989].

[521] Véase el inventario más bien desencantado en Jürgen Habermas, "Vorwort zur Neuauflage 1990", en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *op. cit.*, pp. 11-50, aquí: pp. 45-48. Aun más escéptico es Peters, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, *op. cit.*, p. 34.

"masas" y de la despolitización creciente, los temas que ya habían llamado antes la atención).

El rápido ascenso y la rápida caída de la idea de la sociedad civil era, por cierto, una señal de alarma acerca del hecho de que todo tratamiento teórico de la vida pública corría cada vez más riesgos de sucumbir a una dependencia irritante, paradojal de ciertos desarrollos en su propio ámbito. En el ínterin, el poder de formación de opinión de los medios masivos de comunicación había crecido tanto –por la enorme ampliación de su ámbito de influencia, por la asimilación de las estrategias de elaboración de la información y por la resultante intensificación creciente del direccionamiento de la atención–, que para muchos receptores se volvió cada vez más difícil distinguir entre la imagen de la realidad social construida por los medios, por un lado, y la realidad misma, por el otro; desde hacía tiempo ya la televisión o los diarios podían hacer que un tema, si era situado con habilidad, migrara, como por la guía de una mano invisible, por todos los canales y los suplementos culturales, y diera lugar así a pseudomundos, que luego, por su parte, influirían en los debates de la política o, también, de la ciencia. Del mismo modo, la afirmación de que la creciente individualización de las biografías y de las orientaciones de los valores en Occidente llevaba a una extinción total de todo compromiso público era, en gran medida, el producto de una construcción tal de la realidad autorreferencial de los medios masivos y otras organizaciones formadoras de opinión; ciertamente, había suficientes indicadores empíricos que sugerían una propagación social de actitudes privatistas, orientadas tan solo al progreso propio, pero fueron únicamente los efectos intensificadores y dramatizadores de la información brindada por los medios los que habían dado origen a la explosiva tesis de que la movilización a partir de asuntos que afectaran a toda la sociedad había declinado con fuerza y que cada uno solo estaba interesado en su felicidad individual; en realidad, ni los números de adherentes habían caído en forma alarmante en las asociaciones de esparcimiento y de política, ni había retrocedido visiblemente la disposición de gasto privado.[522] En este sentido, se puede decir, sin exagerar, que tanto al comienzo como al final del corto período de una eufórica evocación de la "sociedad civil" y de sus fuerzas de resistencia había existido una ficción creada por los medios: al comienzo se había sucumbido a la idea, que

[522] Véanse para Alemania los datos de adhesiones a asociaciones civiles en Wolfgang Vortkamp, *Integration durch Teilhabe. Das zivilgesellschaftliche Potenzial von Vereinen*, Frankfurt, 2008, especialmente cap. 4.

no se había corroborado empíricamente, de que, tal como en Europa Oriental, también en Europa Occidental existía una enérgica red de asociaciones ciudadanas de compromiso permanente; esta idea ficticia, no obstante, había sido abandonada tan pronto como empezó a rondar por los medios la imagen de una privatización creciente de los ciudadanos. Por primera vez una teoría de la vida pública democrática había caído en las trampas de la autotematización de su objeto; se enredó en las ideas que la vida pública tenía de su propio estado, durante un breve lapso, por las interpretaciones de la realidad que circulaban en los medios masivos y en las usinas de ideas [*think tanks*].

En esta creciente habilidad de los medios masivos y otros organismos productores de ideas para componer descripciones virtuales de la realidad social, mediante una intensificación recíproca de los mismos temas, que luego impactan en el comportamiento del público, se debe ver ciertamente uno de los más grandes desafíos a los que está expuesta la esfera de la vida pública democrática desde, a grandes rasgos, los años noventa del último siglo. Esto no quiere decir que no hayan existido antes tendencias a una construcción autorreferencial de la realidad en los diarios, en la televisión o en la radio. Pero solo en esta época, con la liberalización europea del acceso a los medios electrónicos y con el aumento de la competencia en el mercado de la prensa escrita, comenzó un proceso que elevó la presión para que subieran los índices de audiencia o las tiradas, de tal modo que hubiera que fabricar temas efectistas, que actuaran sorpresivamente, para ganar la atención general; y bajo la coacción de no pasar por alto historias que atrajeran atención, por motivos competitivos, ellas eran luego propagadas por todos los demás órganos de los medios masivos, hasta que al final había surgido una realidad puramente ficticia, cerrada en sí misma, que precisamente por su carácter ficticio era impenetrable para el público.[523] En estas tendencias a la virtualización de los medios tradicionales, que ciertamente, según los criterios inherentes a la vida pública democrática, deben ser considerados anomalías, porque no solo no hay información suficiente, sino que se genera una realidad autorreferencial, radica una dificultad enorme a la hora de realizar una reconstrucción normativa como la que hacemos aquí. Ello se debe a que –de manera mucho más marcada que en otros– en el ámbito social de la información mediática los procesos comunicativos de la esfera pública, cuya situación presente nos interesa, son revestidos de descripciones de estado siempre nuevas y cada vez dramatizadas de manera diferente, de modo que no es fácil separar la paja del trigo y tomar nota, con cierta crudeza, de los acontecimientos reales. Basta pensar que, en los últimos decenios, la imagen pública de cómo se atacan incluso los problemas de la integración cultural ha dependido de la coloración y el énfasis que los medios masivos dieron a sus descripciones hechas. Para no ceder ante estos efectos de retroalimentación es necesario, al completar la parte histórica de nuestra reconstrucción normativa de la esfera pública, tener un cuidado empírico y una moderación que no fueron necesarios en tal medida para las otras dos esferas.[524]

[523] Acerca de la televisión, véase Pierre Bourdieu, *Über das Fernsehen*, Frankfurt, 1998 [versión original: Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, París, Liber-Raisons d'agir, 1996; trad. esp.: *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 1997]; para los Estados Unidos, el excelente trabajo de Hal Himmelstein, *Television Myth and the American Mind* (2ª edición), Westport, 1994, especialmente cap. 7, respecto de los programas de noticias. Además: Patrick Rössler, *Agenda-setting. Theoretische Annahmen und empirische Evidenzen einer Medienwirkungshypothese*, Opladen, 1997.

Los distintos desarrollos sociales que volvieron a modificar esencialmente la forma en que se llevó a la práctica la construcción de la voluntad democrática en la esfera oficial en el último cuarto de siglo pueden ser resumidos con el debido cuidado solo si se los describe como procesos entrecruzados: por un lado, el de la creciente concentración del poder y la estratificación de la vida pública; por el otro, el de su mayor apertura y su vitalización. La pregunta decisiva que se plantea hoy, en vista de la situación señalada, es si está surgiendo una cultura política tal –o si, al menos, puede ser imaginada– que pueda integrar estas tendencias antagónicas en la medida que la autolegislación pública necesita. Con la referencia a la fabricación mediática de artefactos sociales ya se ha indicado uno de los procesos que han llevado, desde hace un tiempo, a una mayor concentración –incluso, a una masiva heteronomía– del intercambio público de opiniones; en vez de detectar problemas sociales cuidadosamente, como lo esperaba Dewey, se suministran con mucha frecuencia imágenes de aquellos, fuertemente cargadas, que despiertan la curiosidad, solo para fijar la atención y ganar en la lucha competitiva. Es cierto que también hay considerables excepciones a esta regla: diarios, canales de televisión o emisoras que, con responsabilidad ética, siguen considerando que su tarea es la de investigar lo mejor

[524] Justamente desde el punto de vista del escepticismo y la moderación reclamados aquí es lamentable que Bernhard Peters no haya podido completar su estudio sistemático, de gran porte, acerca de la "vida pública", puesto que él como ningún otro quería evitar ya fueran tendencias alarmantes o normativamente idealizantes, para alcanzar una descripción lo más realista posible de la constitución presente de la vida pública democrática. Véase acerca de las intenciones del estudio planeado por Peters: Hartmut Weßler y Lutz Wingert, "Der Sinn von Öffentlichkeitsforschung: Worum es Bernhard Peters ging. Eine Einleitung", en Peters, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, *op. cit.*, pp. 11-27.

posible los acontecimientos sociales para dar al público la posibilidad de tomar posiciones de manera informada y reflexiva; las oportunidades que tales órganos indóciles tienen de ser fieles a su deber democrático de informar de manera apartidaria y esclarecedora son tanto mayores, probablemente, cuanto más independiente sea la forma en que administran la influencia de las asociaciones políticas o los intereses privados capitalistas de ganancia. Según las experiencias históricas de la última mitad del siglo XX, esta independencia solo puede hoy ser asegurada a largo plazo si los correspondientes órganos de los medios masivos están supeditados a una constitucionalización público-jurídica, como ocurrió en los comienzos de la radio y la televisión en muchos países europeos: un vistazo a los programas de estas emisoras basta para tener una idea de la gran distancia que siguen manteniendo con los canales puramente comercializados, aun cuando en aquellos también exista una tendencia al amarillismo.[525] En este sentido, tarde o temprano se le impondrá al intercambio democrático de opiniones la pregunta acerca de si, en vista de la situación de amenaza de casi todos los diarios independientes en Europa, no deben buscarse vías de una institucionalización público-jurídica también para la prensa;[526] como ejemplo intimidatorio podría servir para tales futuros debates el caso de Italia, donde las visiones más negras del capítulo de la "industria de la cultura" de la *Dialéctica de la Ilustración* son hoy literalmente reales, al haberse trasladado exitosamente la disposición oligopólica del poder de los medios a una soberanía estable de gobierno.[527]

Si los acontecimientos recientes en Italia dejan en claro que incluso las democracias estables de Europa Occidental no están preparadas para el peligro de un agotamiento de la esfera pública de la construcción de la voluntad, si la utilidad meramente orientada a la ganancia de los medios masivos toma la delantera,[528] cuando existe una garantía público-jurídica de la diversidad de opiniones tampoco es óptima la situación del público democrático. Los órganos del complejo

[525] Una fuerte defensa del encuadre público jurídico de los medios masivos lo dio a conocer Cass R. Sunstein a propósito de la televisión: "Das Fernsehen und die Öffentlichkeit", en Lutz Wingert y Klaus Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt, 2001, pp. 678-701.

[526] Véase, por ejemplo, Jürgen Habermas, "Medien, Märkte und Konsumenten – Die seriöse Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit", en *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt, 2008, pp. 131-137.

[527] Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.* pp. 128-176.

[528] Véase, como ejemplo, los análisis en Gian Enrico Rusconi, Thomas Schlemmer y Hans Woller (eds.), *Berlusconi an der Macht*, Múnich, 2010. Un informe de orientación periodística, pero digno de leerse, lo ofrece Birgit Schönau, *Circus Italia. Aus dem Inneren der Unterhaltungsdemokratie*, Berlín, 2011.

mediático que sigan cumpliendo con su tarea democrática no solo deben suministrarle al círculo de lectores, oyentes, o televidentes esclarecidos informaciones de contexto y trasfondo sino que, inversamente, también deben poder pensarlos como contraparte crítica y dispuesta a aprender, puesto que la relación entre los medios de comunicación y los receptores fue presentada desde un comienzo –ya la palabra "comunicación" lo revela– no tanto como un suministro unilateral de información, sino como un intercambio recíproco, en el que el lado receptivo les debería aportar a los productores sugerencias acerca de la clase de saber requerido. El éxito de tal proceso de ilustración recíproca se mide, no obstante, por la medida en que el público disponga de la capacidad de aprendizaje y de crítica como para influir sobre el proceso de información con las indicaciones que correspondan; cuanto más estrecho sea el círculo de quienes dispongan de tales capacidades, tanto mayor será el corrimiento social hacia arriba de este proceso de comunicación y tanto más se convertirá en un asunto solo de las capas cultas. A un estado de encapsulamiento elitista tal, que no es comparable con el que ocurrió en la primera mitad del siglo XX, porque en aquel entonces existía aún el contrapeso cultural de una vida pública del movimiento obrero, se dirige inexorablemente el sector de los medios masivos que aún se siente obligado por el código profesional; los periódicos europeos de calidad y los programas que forman opinión en la radio y la televisión públicas han perdido hoy todo contacto con un sector de la población cada vez más grande, porque en este último o bien faltan los requisitos educativos, o la movilidad financiera o incluso el tiempo necesario para dedicar atención a los contenidos informativos e ilustrativos.[529]

El otro costado de esta estratificación de la prensa, de la radio y de la televisión, en la cual los órganos situados "arriba" no están exentos de tendencias a la autorreferencialidad mediática, es el continuo y desmedido crecimiento de un "mercado de las clases bajas" separado del resto; mientras que hace un siglo en Inglaterra, Francia o Alemania se podía establecer en las capas desposeídas de la población una vida público-mediática autónoma, con conciencia de clase, hoy se propaga un periodismo de entretenimiento, financiado masivamente por la industria publicitaria, cuyo enfoque fríamente calculado hacia las necesidades de alivio no tiene legitimidad democrática ni siquiera en la forma. Cada vez más, la expansión económica de este sector –llamado en Alemania "televisión de las

[529] Véase como ejemplo Benjamin J. Page, *Who Deliberates? Mass Media in Modern Democracy*, Chicago, 1996.

capas bajas" por grupos que se sienten superiores debido a su educación– se incrementa, pues no existen, ni por el lado estatal ni por el privado, iniciativas claras de integración de las corrientes migratorias crecientes en el horizonte que queda de una comunicación mediática; estos inmigrantes, al no contar con los conocimientos lingüísticos y culturales necesarios, tienen que servirse ya sea de la información de sus países de origen o recurrir a aquellas ofertas mediáticas cuyas formas de presentación primitivas, mayormente basadas en estímulos visuales, les faciliten el acceso a los contenidos. Que recurra exclusivamente al sonido y carezca por lo tanto de todo estímulo visual también explica, por lo demás, por qué la radio, a pesar de la apertura de la red electrónica en toda Europa, es el único medio masivo que no fue arrastrado totalmente por la espiral cultural descendente a la que llevó una industria del entretenimiento orientada a la ganancia: al menos en este punto Bertolt Brecht tenía razón, al suponer que la radio, por concentrarse en la audición, era relativamente inmune a los intereses de ganancia capitalistas. Los espacios de comunicación nacionales, en los que se mueven, en su mayoría, los medios masivos del siglo XX, ofrecen,[530] por consiguiente, la imagen de un pino de *bowling* en cuyo extremo superior se encuentra el decididamente pequeño círculo de las capas interesadas, con formación académica, que pueden comunicarse, con la ayuda de una información relativamente confiable, acerca de los desafíos sociales, mientras que a las capas que deben localizarse en la base alargada, con forma de cilindro, casi no se les suministra la información necesaria; allí, donde se estrecha este pino, entre sus dos extremos, hay un límite invisible que separa los grupos incluidos mediáticamente en la construcción deliberativa de la voluntad de los grupos más amplios, que están excluidos de ella. Sin embargo, esta imagen está incompleta, dado que hoy los espacios de comunicación nacionales, como lo dijimos anteriormente, están siendo abiertos y perforados: cada vez se intercambian, discuten y evalúan más informaciones políticamente relevantes, en redes que se amplían sin interrupción, allende las fronteras nacionales; hoy por hoy, los procesos de estratificación social de la vida público-política en el interior se enfrentan, por consiguiente, con tendencias de crecimiento, según un patrón global, de una mayoría de vidas públicas sin jerarquías.

Los precursores de tales colectividades de comunicación establecidas a nivel transnacional fueron, por cierto, las organizaciones no gubernamentales, que

[530] Véanse acerca de este tema las observaciones de Bernhard Peters, "Nationale und transnationale Öffentlichkeit – eine Problemskizze", en *Der Sinn von Öffentlichkeit*, *op. cit.*, pp. 283-297.

surgieron en gran número desde la última década del siglo XX y que continuaron la creciente interdependencia y el acoplamiento de la acción de los Estados individuales al hacerse cargo, a modo de ligas de personas con una misma forma de pensar, de la escandalización y el tratamiento de situaciones injustas, de extrema necesidad, o de irregularidades que no se pudieran solucionar a nivel nacional. El espectro de estas asociaciones, que van ganando influencia sin cesar, el nuevo actor colectivo en el escenario político, se extiende desde editoriales no comerciales, que desde un mismo lugar, y con la ayuda de informantes, investigan y documentan violaciones a los derechos humanos en todo el mundo –cabe mencionar aquí la gran serie de publicaciones *Voice of Witness*,[531] fundada por Dave Eggers, entre otros–, hasta las grandes organizaciones, que a nivel internacional actúan ya como interlocutores oficiales en ciertas negociaciones, como lo son *Amnesty International*, *Médicos sin Fronteras* o *Greenpeace*. Seguramente, una institucionalización tan rápida y exitosa de estas organizaciones no gubernamentales de acción global no habría sido posible si no se hubiera afirmado con enorme velocidad, durante este período fundacional, un medio de comunicación nuevo, muy superior en velocidad, ubicuidad y espontaneidad a todos los medios masivos conocidos: con la Internet, basada en la tecnología digital, se pueden franquear casi lúdicamente las fronteras nacionales de la comunicación pública, y el intercambio global de información es tan difícil de controlar que no se puede prever qué consecuencias tendrá en la reconfiguración de la relación entre la vida pública acotada por el Estado nacional y las vidas públicas transnacionales.

La Internet permite al individuo, en su existencia físicamente aislada ante la computadora, comunicarse instantáneamente con un gran grupo de personas en todo el mundo, cuyo número, en principio, solo está limitado por la propia capacidad de elaboración y de atención; dado que estos procesos de comunicación carecen de control –no del todo–, pueden servir al intercambio acerca de los temas más diversos, desde asuntos privados hasta maquinaciones delictivas, y no se centran, naturalmente, en contenidos público-políticos. Hoy, no obstante, parece haberse ampliado y consolidado el uso político de la Internet, de modo que existe, a nivel internacional, una cantidad imposible de determinar de vidas públicas conectadas digitalmente, cuya duración, extensión y función varían con notoriedad de acuerdo con el motivo: algunas veces –cuando, por ejemplo, se

[531] Véase la lista de publicaciones de la editorial *Voice of Witness*, citada al final de la última novela *Zeitoun* (2009), cuya investigación hizo Dave Eggers, pp. 363 y ss.

trata de una acontecimiento acotado temporalmente– pueden desmontarse en el término de días; otras veces, se concentran tan intensamente en un solo tema relevante de la vida pública que con el tiempo funcionan como una sociedad secreta de composición personal indeterminada.[532] Los límites externos, fluidos, que tampoco pueden ser estimados por sus propios miembros, son una característica de estas nuevas vidas públicas en la red, como lo es también su capacidad de estar despegadas de todos los espacios de comunicación nacionales: en cualquier momento se puede conectar un participante más, con un inglés asimilado con dificultad, a los procesos de comunicación proliferantes y, con sus propios aportes, hacer que ellos se aceleren sin que su origen sea, en principio, de importancia, razón por la cual las comunidades que tienen lugar ni siquiera son transnacionales, sino, antes bien, total e irritantemente deslocalizadas.

El precio que se paga por la falta de límites y lugares de las vidas públicas en red es, por supuesto, que aquí caen todas las suposiciones de racionalidad que continúan existiendo en los procesos de creación de voluntad encuadrados dentro del Estado nacional. Al menos, en aquellos lugares en los que, ya sea en el proceso de comunicación mediático o en la conversación entre personas presentes, la propia opinión debe ser verificada en las tomas de posición de la contraparte, ya sea generalizada, ya sea concreta. Cuando se lee un diario que se obliga a su deber, o se mira un programa televisivo de información política, el espectro de las opiniones reproducidas –o, en el caso de la charla política, la reacción de los implicados–, que idealmente es equilibrado, asegura que sea comprobada, en cierta medida, la capacidad de generalización del juicio individual y que fluya solo en esta forma depurada en la creación de voluntad pública. En los muchísimos foros que existen hoy en la *World Wide Web*, con sus vidas públicas más bien difusas, parece haber una tendencia a que esa función mínima de control desaparezca, no solo porque en todo momento puede haber una interrupción de la comunicación, sino también porque no es forzosamente necesaria una reacción de la contraparte anónima; por cierto, esto no es tan válido para las vidas públicas de la red, muy concentradas en determinados temas, para las cuales el conocimiento específico y el compromiso necesario establecen coerciones de racionalidad comparables. Pero sí lo es, y en grado muy alto, para aquellas comunidades de Internet desbordantes, que no tienen limitaciones de acceso que puedan ser percibidas por sus participantes, y en las

[532] Una buena descripción se encuentra en Stefan Münker, *Emergenz digitaler Öffentlichkeit*, Frankfurt, 2009.

cuales pueden circular las tomas de postura más desatinadas sin que haya comentario alguno; aquí la construcción de la voluntad ocurre no solo de manera amorfa y carente de toda presión de justificación racional, sino que también ofrece lugar para todo tipo de opiniones individuales y movimientos colectivos apócrifos y antidemocráticos.

Para aquellos grupos, cada vez más grandes, de los países de Europa Occidental que, por las razones analizadas anteriormente, quedan excluidos de los procesos de comunicación acerca de temas relevantes mediados por los medios clásicos, la Internet crea, en principio, un acceso renovado para encontrar formas públicas de la construcción de la voluntad; si se tiene cierto conocimiento digital y una computadora, lo cual en situaciones económicas difíciles, por cierto, no es algo que se dé por sentado, entonces se puede acceder sin dificultades a las informaciones políticas deseadas y conectarse a las comunidades preferidas de la red. No obstante, en la investigación empírica no queda nada claro cuáles serán, a largo plazo, las consecuencias políticas del uso incrementado de las plataformas digitales; junto a la tesis de un alejamiento creciente de los temas políticos relevantes por el uso de la Internet y la tesis opuesta de una revitalización de la construcción de la voluntad democrática a causa de ella, se encuentra la suposición, que no es descabellada, de que existe una brecha digital, es decir, una división social en la forma en que se maneja un medio, por la cual podrían incrementarse aún más las diferencias existentes en el grado de la participación democrática.[533] Aun cuando no se pueda alcanzar, por el momento, una seguridad empírica –probablemente se trate de aquellas preguntas que no pueden ser respondidas sin agregarles hipótesis generalizadoras– debería quedar fuera de duda que cuando hay un uso político participativo de la Internet, las redes comunicativas que se forman, así como los temas que se siguen en ellas, trascienden los límites de los países y, entonces, benefician más a la construcción de la voluntad transnacional que a la encuadrada

[533] Véase para la primera tesis, por ejemplo, Anthony G. Wilhelm, *Democracy in the Digital Age*, Londres, 2000; respecto de la tesis de la "revitalización": Lawrence K. Grossman, *The Electronic Republic*, Nueva York, 1995; para la tesis de una "brecha digital": Pippa Norris, *Digital Divide*, Cambridge/Nueva York, 2001; Heinz Bonfadelli, "The Internet and Knowledge Gaps: a Theoretical and Empirical Investigation", en *European Journal of Communication*, 17 (2002), n° 1, pp. 65-84. Un panorama muy bueno acerca de esta discusión tan ramificada la brindan Martin Emmer y Gerhard Vowe, "Mobilisierung durch das Internet. Ergebnisse einer empirischen Längsschnittuntersuchung zum Einfluß des Internets auf die politische Kommunikation der Bürger", en *Politische Vierteljahresschrift*, 45 (2004), n° 2, pp. 191-212. Los resultados empíricos que presentan ambos autores indican la existencia de un "círculo virtuoso" que dice que las disposiciones ya existentes a participar políticamente usando la Internet solo se intensifican: *ibid.*, pp. 207 y ss.

dentro del Estado nación; como ningún otro medio masivo, la computadora, por la falta de localización de todas las interacciones mediadas por ella, es adecuada para hacer surgir vidas públicas con temas u orientaciones específicas que corren transversalmente respecto de los foros tradicionales del proceso democrático y, por lo tanto, contribuyen a un descentramiento ulterior. Sin embargo, cabe mencionar aquí que en Estados represivos es la Internet la que con frecuencia permite que emerja una vida pública contraria en un marco nacional (piénsese en las recientes revueltas en Egipto o en la resistencia civil en Irán o en China para tener una impresión vívida de este efecto).

Como sea que se evalúen empíricamente los efectos políticos de la Internet, ya sea que se orienten hacia una activación o, en cambio, hacia una desmovilización, sus fuerzas deslocalizantes resultan ser, en los cambios presentes, el motor más fuerte de la necesaria transnacionalización de la construcción pública de la opinión y de la voluntad. La creciente interdependencia de los Estados, y la pérdida de soberanía que trajo aparejada para los gobiernos nacionales, la internacionalización de las relaciones de intercambio económico, social y cultural: todo ello acarrea, como hemos visto, una necesidad de legitimación democrática que no puede ya ser cubierta por las formas de comunicación existentes hasta el momento; porque el colectivo nacional de la autolegislación hace tiempo ya que no coincide con el círculo de los afectados realmente por las decisiones políticas, es necesaria en mayor medida la construcción de vidas públicas transnacionales, en las que las decisiones a ejecutarse puedan ser conocidas, investigadas y legitimadas en conjunto.[534] Ciertamente, otros acontecimientos impulsan y aceleran la ampliación de estos foros de construcción de la opinión pública allende las fronteras nacionales: el turismo masivo no solo conduce a la difusión mundial de estilos de vida culturales, mayoritariamente influidos por los Estados Unidos, sino que estimula también el intercambio de ideas, a través de las fronteras, acerca de lo bueno y lo correcto políticamente. La internacionalización de la transmisión de noticias en los medios clásicos, que ha crecido considerablemente en el último decenio, aumenta el conocimiento mutuo de los problemas que solo pueden solucionarse en discusión conjunta; pero por toda su forma de operar, ningún otro medio podría ser más adecuado hoy para construir comunidades de comunicación transnacionales que la Internet.

Sin embargo, la fuerza centrífuga de este nuevo medio es tan grande que incrementa todavía más las tensiones dentro de las democracias nacionales.

[534] Véase al respecto Peters, "Nationale und transnationale Öffentlichkeit", *op. cit.*, pp. 288-295.

Habíamos dicho que usada políticamente la Internet promueve un desplazamiento del intercambio de opinión democrático hacia afuera, que ingresa a foros de diálogo y a redes interactivas, para los cuales el tiempo y el espacio ya no representan límites; pero con ello, probablemente, se disipan las energías solidarias de la construcción pública de la voluntad en el interior, y se debilitan las disposiciones que serían necesarias para contrarrestar la estratificación creciente, la fragmentación del público. Estas mismas circunstancias podrían ser expresadas con la ayuda de algunos indicadores que hemos usado continuamente en este capítulo, si decimos que la ampliación y la eliminación de las fronteras del espacio político de comunicación, posibilitadas digitalmente, podrían tener la consecuencia paradójica de destruir, o, al menos, de debilitar aquella cultura política en las democracias maduras, que hasta ahora había motivado los esfuerzos morales de incluir a todos los ciudadanos en el espacio de la autolegislación colectiva; el proceso orientado al reavivamiento de una vida pública transnacional no solo se entrecruzaría con el otro, que excluye a sectores cada vez mayores de la población de los procesos nacionales de construcción de la voluntad, sino que estaría en estricta contradicción, porque causaría un agotamiento de los recursos normativos que antes habían hecho imaginable una cohesión solidaria de los ciudadanos.[535] Si esto fuera así, si los dos procesos analizados se contrapusieran realmente de manera rigurosa, se desarrollaría hoy, pasando por encima de las cabezas de las capas bajas marginalizadas políticamente –el nuevo proletariado de los servicios, los grupos de inmigrantes y los que reciben ayuda social–, un espacio transnacional, de fronteras difuminadas, de construcción democrática de la opinión y la voluntad, cuyas consecuencias no tendrían beneficios para aquellos en el lugar donde están y en sus respectivas situaciones de necesidad. La libertad social de la autolegislación democrática se agrandaría para un grupo, el de las élites de orientación cosmopolita, pero para los otros, debido a la falta de acceso a los temas e informaciones relevantes, se reduciría. Por supuesto, la pregunta acerca de cómo es en realidad la contraposición de estos dos procesos se contestará cuando se puedan estimar con precisión las perspectivas de una cultura que surge a partir de la transnacionalización política de la inclusión democrática; antes de tratar esto brevemente en las consideraciones finales, debe verificarse reconstructivamente cómo se reflejan

[535] Un análisis teórico de la justicia, pero no uno sociológico de los medios, de este proceso de una creciente brecha entre las vidas públicas desterritorializadas y las minorías excluidas en los Estados nación lo brinda Paul Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, París, 2011, cap. 6.

los procesos de la transnacionalización descritos en la instancia que, desde un principio, fue pensada como órgano de cumplimiento de la libertad democrática de la autolegislación: el Estado de derecho democrático. La prestación atribuida normativamente a esta esfera institucionalizada puede ser vista tan pronto como nos dediquemos a otra condición más, que en cierta medida puede contarse como *sexta* condición de la libertad social de la construcción democrática de la libertad, y que hasta el momento no ha aparecido como un requisito por separado porque está, implícita y parcialmente, contenida en la primera condición: los miembros de la sociedad que se complementan en una querella de opiniones deben poder contar, en la ejecución de sus prácticas sociales, con la idea de que sus construcciones de voluntad son lo suficientemente efectivas como para poder ser realizadas, y el órgano social que les garantizará tal efectividad a sus convicciones es desde el comienzo de las revoluciones políticas de los siglos XVIII y XIX el Estado de derecho democrático.

(b) El Estado de derecho democrático

Diferentemente de lo que Hegel intentó en la última parte de su *Filosofía del derecho*, donde bosquejó los fundamentos de una monarquía constitucional dejando de lado todas las posibilidades de influencia de los ciudadanos, desde la Revolución Francesa el Estado moderno fue pensado, sobre todo por los contemporáneos esclarecidos, como un "órgano intelectual", en las mismas palabras que usaron Durkheim y Dewey, a través del cual se debía llevar a la práctica, con inteligencia y pragmatismo, la voluntad del pueblo negociada democráticamente. En las discusiones de los siglos XIX y XX acerca del Estado de derecho se le confirieron diversas interpretaciones al principio del recurso estatal a la construcción de la voluntad pública, algunas de ellas orientadas más hacia el rol plebiscitario indicado por Rousseau, y otras, hacia el rol –delineado por el liberalismo clásico– puramente representativo de las corporaciones legislativas. En la tradición que nos orienta aquí, en la que debe ser el resultado de la libertad social de ciudadanos que se comunican entre sí lo que se pone en práctica en la acción política de los órganos previstos para ello, la relación del Estado con la vida pública, desde Durkheim y Dewey hasta Habermas, fue concebida según otro modelo, que no es plebiscitario ni representativo.[536]

Según este tercer modelo, para el que –repitiendo para que se entienda mejor– la idea de una posibilitación y una realización estatales de la libertad social son decisivas, el resultado de la construcción de la opinión y la voluntad públicas no representa algo que, debido a su hipotética unidad, deba ser realizado de manera puramente lineal por las instancias estatales o, debido a su falta de confiabilidad empírica, deba ser llevado a la razón representativamente; antes bien, bajo el requisito de una vida pública que pueda funcionar bien en serio y que satisfaga sus propias demandas normativas, se debe construir un consenso que pueda ser revisado siempre y, de ser necesario, logrado con concesiones, en procesos de construcción de la voluntad pensados como programas de investigación permanente (Durkheim/Dewey) o de discusión (Habermas), cuyas indicaciones orientativas sean luego transformadas en decisiones vinculantes por las corporaciones legislativas responsables en lo político, bajo estricto respecto de los procesos democráticos. En esta concepción del Estado se retira, en primer lugar, toda atención normativa de los órganos estatales y se la traslada a las condiciones de una autolegislación sin coerción entre ciudadanos; es decir, a aquella esfera que acabamos de reconstruir normativamente. Mientras que las actividades de investigaciones o las deliberaciones establecidas en ella no tengan lugar bajo los requisitos de una participación en igualdad de derecho, con información suficiente y con la mayor libertad posible para todos los implicados –así lo creen tanto Durkheim y Dewey como Habermas–, toda decisión tomada en nombre del pueblo en los Estados modernos estará sometida a la enorme objeción de no contar con la suficiente legitimidad democrática. A partir de esta inversión de la relación lógica de justificación y dependencia –no es el Estado el que justifica y crea la vida pública, sino que lo hace esta respecto de aquel, como lo dice Dewey expresamente–,[537] resulta que todos los elementos considerados fundacionales para el Estado constitucional moderno, es decir, ante todo, su constitución jurídica y la división de poderes, deben ser entendidos a partir de las tareas a las que lo convoca el hecho de tener que, al mismo tiempo, presuponer, proteger y llevar a la práctica la construcción de la voluntad de los ciudadanos; ya para Durkheim la primera y esencial actividad del Estado consiste en institucionalizar y ampliar aquellos derechos que los ciudadanos en principio se han otorgado unos a otros para los propósitos de una autolegislación sin coerciones;[538] y aproximadamente doscientos años más tarde Habermas va a fundamentar la división de poderes con la idea de que debe garantizar un control mutuo que solo tiene que servir a la puesta en práctica, comprobable y neutral, de la opinión mayoritaria

[536] Véase al respecto, y en lo siguiente, Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, pp. 208-237.

[537] Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, *op. cit.*, pp. 46 y 53.

[538] Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, *op. cit.*, lección 5, especialmente p. 89.

del pueblo, negociada deliberativamente.[539] En definiciones de este tipo, el Estado moderno es concebido a partir de la condición, que es anterior a él en el pensamiento, de una libertad social de los miembros de la sociedad, que se reconocen mutuamente en su discernimiento: representa el "órgano reflexivo" o la red de instancias políticas con cuya ayuda aquellos individuos que se comunican entre sí intentan llevar a la realidad sus ideas, obtenidas "experimentalmente" o "deliberativamente", acerca de las soluciones adecuadas para los problemas sociales, desde un punto de vista tanto moral como material.

Ahora bien, ninguno de los tres autores, por supuesto, estuvo jamás convencido de que el comportamiento fáctico de los órganos del Estado pudiera explicarse realmente según el modelo delineado; de Durkheim se sabe que era muy escéptico respecto del Estado francés de su época;[540] Dewey, como habíamos visto, responsabilizaba, al menos en parte, a la difuminación estatal de los límites del mercado capitalista por los peligros que corría la vida pública;[541] y para Habermas el actual déficit democrático del Estado es hasta un centro de toda su teoría política.[542] La idea normativa de un arraigamiento del Estado de derecho en las construcciones de voluntad de sus ciudadanos debe servir en todos estos casos solo como una guía que permite medir empíricamente hasta qué grado los órganos estatales han cumplido la tarea que les ha sido asignada, pero teniendo en cuenta que esa guía ha sido institucionalizada históricamente hace mucho tiempo y que, por lo tanto, tiene efectos de legitimación. Aquí no se trata de una concepción idealizante, o de una superación de la realidad mediante un concepto puramente moral, sino solo del resultado histórico de una idea que es aceptada en sus principios en Europa Occidental desde los días de la Revolución Francesa. Para nosotros un procedimiento de este tipo significa que lo podemos establecer, por su parte, como una guía metódica de nuestra propia reconstrucción normativa, puesto que, con la indicación de concebir el Estado moderno, por sus condiciones de legitimación, como un "órgano" o como una corporación diferenciada para la realización práctica de decisiones de la voluntad negociadas democráticamente, se nos ha dado, precisamente, un procedimiento para determinar las oportunidades de realización de la libertad social también en esta esfera de la acción estatal.

[539] Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, pp. 209-237.

[540] Véase Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, *op. cit.*, pp. 135-139.

[541] Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, *op. cit.*, pp. 152 y ss. Dewey presenta de manera mucho más detallada sus reflexiones críticas del capitalismo en "Liberalism and Social Action", en *The Later Works*, tomo II, 1935-1937, Carbondale/Edwardsville, 1991, pp. 1-65.

[542] Esto va desde el escrito *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt, 1973) hasta *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, (pp. 516-537).

Desde la perspectiva de una historiografía realista, moralmente desencantada, la evolución del Estado moderno, desde su fundación, se presenta solo como un proceso de crecimiento sostenido de un poder legitimado débilmente. En el curso de nuestra reconstrucción normativa nos hemos encontrado una y otra vez, sin mencionarlo expresamente, con acontecimientos o procesos históricos que retrospectivamente solo confirman un aumento progresivo del poder de disposición de los órganos estatales; esto comenzó con la constatación del uso estatal de los impuestos para fines bélicos, se manifestó indirectamente en la unión forzada de distintos pueblos y distintas etnias para formar Estados nación, se vislumbró en la admisión circunstancial de las aspiraciones coloniales, se señaló en las referencias a las medidas de control del Estado social y desembocó, finalmente, en la presentación de la movilización estatal de la población alemana para el genocidio nacionalsocialista. Si se hace abstracción de todas las tendencias contrarias y se unen todos estos sucesos con el hilo conductor de una ampliación permanente de las atribuciones y los poderes de control del Estado, resulta natural describir la historia del Estado de derecho democrático como un proceso de perversión que corre desde un aparato pensado originalmente como instrumento hasta el fin en sí mismo de una gran organización abocada exclusivamente a la ampliación del propio poder; la diferencia entre el Estado social de la época "socialdemócrata" que hemos atravesado y el Estado totalitario del *Tercer Reich*, para decirlo exageradamente, radica solo en el uso, en un caso, de instrumentos "blandos", y en el otro, de instrumentos "duros" de control de los "súbditos".[543] El precio de una perspectiva externa tan radical, que tiene su virtud en que nos prepara contra las ilusiones, no es insignificante, porque lleva al abandono de todas las posibilidades de valoración y, ante todo, de la gradación normativa de los procesos descritos; si se prescinde de ligar, al menos contrafácticamente, el Estado de derecho moderno con la tarea de la protección y del respeto de la construcción de la voluntad pública, se corre el riesgo de no poder siquiera valorar progresos y retrocesos, logros y anomalías normativas en la esfera de la acción del Estado.

Al tomar la perspectiva contraria, es decir, la normativa, en la cual se manifiestan, en el Estado moderno, sus obligaciones de legitimación, no pueden simplemente negarse los rasgos, antes mencionados, de un ejercicio del poder y

[543] Véanse las sorprendentes formulaciones de Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, p. 29.

de una actividad de control unilaterales; pero se modifica su rol y su significado histórico porque aparecen ahora no ya como indicadores de una tendencia intrínseca al aumento de poder, sino del uso ilegítimo, a menudo ligado a intereses, de atribuciones, simplemente prestadas, de la coerción y el poder. Es en dos lugares de su ámbito de actividad, asignados democráticamente, que el Estado de derecho es más propenso a que se desvirtúe el uso del monopolio del poder que le ha sido transferido: por un lado, solo puede ejercer de manera incompleta o selectiva la función que le ha sido impuesta, según el modelo de Estado descrito al comienzo, de proteger y ampliar una esfera pública de construcción de la voluntad democrática; y, por el otro, solo puede intentar llevar a la práctica los resultados de tal autolegislación discursiva unilateralmente, o incluso "partidariamente"; cuanto más alta y más determinada es la selectividad del Estado respecto de su recurso a la vida pública democrática en estos dos puntos de bisagra –así se puede, por consiguiente, suponer–, tanto más fuertemente fallará en su tarea legítima y, quizás, solo actuará como "órgano de cumplimiento" de intereses particulares en la sociedad.[544] Por supuesto, un modelo de tal tipo, que solo apunta a la "selectividad", sigue siendo incompleto, porque deja de lado la posibilidad de que los órganos estatales, por su lado, puedan influir en los procesos de la construcción de la voluntad democrática, con instrumentos de influencia directa o indirecta; la utilización de la radio pública para los propósitos de la propaganda fascista, o del terror político en el Estado nacionalsocialista, solo eran ejemplos extremos de un rol activamente represor del Estado, que hemos encontrado en nuestra reconstrucción normativa de la vida pública democrática; a ellos se podrían agregar muchos otros ejemplos de una práctica de violencia extrajurídica de los Estados modernos, que tienen la pretensión de ser "democráticos".[545] Pero también para esta tercera posibilidad de desnaturalización del poder del Estado, de su utilización para someter a la opinión pública o

[544] Aquí utilizo el instrumentario desarrollado hace cuarenta años por Claus Offe de la "selectividad específica de clase" de la acción estatal, para que sirva para la tarea de una reconstrucción normativa del Estado de derecho: Offe, "Klassenherrschaft und politisches System. Zur Selektivität politischer Institutionen", en *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt, 1972, pp. 65-105; también es muy útil Peters, "Staat und politische Öffentlichkeit als Formen sozialer Selbstorganisation", en *Der Sinn der Öffentlichkeit*, *op. cit.*, pp. 31-54, aquí: pp. 49-50.

[545] Veáse el panorama instructivo que brinda Alf Lüdtke en forma de reseña general: "Genesis und Durchsetzung des 'modernen Staates', Zur Analyse von Herrschaft und Verwaltung", en *Archiv für Sozialgeschichte*, 20 (1980), pp. 470-491. Acerca del ejercicio del poder colonial por Estados constitucionales, véase, como ejemplo, Susanne Kuß, *Deutsches Militär auf kolonialen Kriegsschauplätzen. Eskalation von Gewalt zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Berlín, 2010.

influir deliberadamente sobre ella, vale que como "desnaturalización" y, con ello, como medio de ejercicio ilegítimo del poder, solo puede manifestarse si se toma la perspectiva normativa de una necesidad de legitimación democrática de la acción del Estado; si desaparece el fundamento de un concepto tal del Estado de derecho en la retrospectiva histórica, como, por ejemplo, en la teoría del poder de Foucault o en la historiografía "realista",[546] entonces tanto las "selectividades" como las violencias extrajurídicas pueden aparecer como ejecuciones totalmente normales del Estado moderno.

Si nos colocamos en una perspectiva normativa, en la que queda suficiente margen para la percepción de estos fenómenos contrapuestos, entonces estaremos en condiciones de reconstruir brevemente la historia del Estado moderno siguiendo el hilo de la realización de la libertad social sin caer en ilusiones morales. Ya el punto histórico en el que tenemos que tomar tal hilo reconstructivo nos enseña al mismo tiempo acerca de aquel "ilusorio Estado del interés 'general'", del que hablaron lacónicamente Marx y Engels en *La ideología alemana*:[547] en la transición de la monarquía absolutista al Estado constitucional moderno en el primer tercio del siglo XIX, se crearon en casi todos los países de Europa Occidental aparatos estatales fuertemente centralizados, con burocracias rigurosamente organizadas, siguiendo el modelo de la República Francesa, que si bien, idealmente, debían actuar para el bien de todo el pueblo, en los hechos, debido a sus poderes plenos no mediatizados, podían ser aprovechados mucho más fácilmente por las capas con poder económico para lograr sus propios intereses; todas las actividades de administración y de aseguramiento de la reproducción que tenían que realizar las instancias políticas sucedían, con pocas pautas propias, en la forma de una síntesis y posterior puesta en práctica de los asuntos que eran considerados importantes o beneficiosos por una burguesía cercana al Estado o, como en Francia o Inglaterra, de un una élite dominante que se componía de burgueses y nobles. Solo paulatinamente estas nuevas conformaciones estatales, cuyas atribuciones estaban arraigadas, según el país, más fuertemente en los parlamentos nacionales, en órganos de gobierno relacionados entre sí según una

[546] Véase por ejemplo Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geschichte des Gefängnisses*, Frankfurt, 1976 [versión original: *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975; trad. esp.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1986]; para una postura crítica: Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, 1989, cap. 6. Acerca de la "historiografía realista" del desarrollo del Estado moderno, véase, por ejemplo, Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, cap. V.

[547] Karl Marx y Friederich Engels, *Die deutsche Ideologie*, (1845/46), en Marx y Engels, *Werke*, tomo 3, pp. 9-530, aquí: p. 34.

división de poderes o en casas de príncipes monárquicos, fueron dotadas de constituciones de derechos fundamentales, que debían hacer de los súbditos de la sociedad estamental feudal los ciudadanos con iguales derechos de una comunidad democrática.[548] Sin embargo, en nuestra reconstrucción de la vida pública democrática habíamos visto, por un lado, lo endebles, exclusivos y formales que eran los derechos ciudadanos que se habían otorgado en aquel entonces en la mayoría de los países y, por el otro, que solo se los había conferido a los varones: en Francia, que después de la Revolución, en 1791, ya se había dado una constitución –para dar un ejemplo más–, aproximadamente tres séptimos de todos los varones quedaba excluido del derecho a voto, debido a la falta de independencia económica.[549] Por lo tanto, para la primera mitad del siglo XIX no se puede hablar de una vida pública intacta siquiera a medias, en el sentido de una esfera social en la que se podría haber construido a partir de la controversia una voluntad común entre ciudadanos; en todo caso, aquí estaban representados solo los varones de la burguesía o de la nobleza,[550] que naturalmente disponían de otras vías, no discursivas, de influir en la política, mientras que los miembros de las clases asalariadas, a pesar de contar con asociaciones en las que se formaba opinión, estaban separados de las vías de influencia de los parlamentos o de las corporaciones constitucionales. También la idea de que durante esta época el Estado moderno ya había reparado solo selectivamente en los resultados de una construcción de la voluntad democrática es engañosa: una selectividad de este tipo, de la elaboración de los temas y de la información, no era necesaria entonces, dado que los asuntos políticos solo eran articulados de manera que fuera perceptible públicamente por pocas capas, que tenían liderazgo económico.

El lado oscuro de esta puesta en práctica lineal y de pobre selección de los intereses específicos de clase por parte de los Estados constitucionales recientemente establecidos –que, vistos así, eran Estados "burgueses" en el sentido puramente exclusivo de la palabra– era el ejercicio de la violencia, ya fuera policial o militar, siempre dispuesta desde el centro para la marginación y el

[548] Acerca de las distintas vías de creación de las constituciones en Europa Occidental, véase Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, pp. 410-426.

[549] *Ibid.*, pp. 413 y 432.

[550] Un panorama ilustrativo de Alemania lo brinda Jürgen Kocka, "Zivilgesellschaft in historischer Perspektive", en *Arbeiten an der Geschichte. Gesellschaftlicher Wandel im 19. Und 20. Jahrhundert*, Gotinga, 2011, pp. 191-202; en general: Nancy Bermeo y Philip Nord (eds.), *Civil Society before Democracy. Lessons from Nineteenth Century Europe*, Lanham, 2000.

disciplinamiento de las clases asalariadas.[551] Ciertamente, el grado de aplicación de tales instrumentos físicos de coacción varió mucho de país a país; a veces estaban contemplados por las constituciones ya existentes, a veces se encontraban mucho más allá de sus facultades, pero en casi ningún lugar de Europa Occidental dejaron de reprimirse con violencia las demandas de participación y de opinión de las capas proletarias. Bajo la presión de estos movimientos políticos, que en algunos países estuvieron conformados por coaliciones entre los representantes del movimiento obrero y de la burguesía, porque aquí también los miembros de las capas con independencia económica estaban excluidos de toda participación democrática, la relación de fuerzas se modificó lentamente en favor de un rol más fuerte de la representación popular; si incluso en Francia, la madre europea de la idea de una autolegislación democrática, se impuso hasta 1830 una interpretación dual de la nueva constitución, según la cual los órganos de representación parlamentaria debían estar subordinados a un monarca, como *pouvoir neutre*, para que pusiera límites a aquellos en caso de que fuera necesario,[552] comenzó después de la Revolución de Julio un impulso de parlamentarización, que pronto alcanzaría a muchos otros países: el rol legislativo de las representaciones populares en los respectivos parlamentos fue jerarquizado, el del monarca, de manera correspondiente, dejerarquizado, de modo que por primera vez se vislumbraba a grandes rasgos en Inglaterra, Francia, Bélgica o en los Países Bajos, la conformación institucional de un Estado de derecho democrático, aún revestido de elementos monárquicos pero ya anclado en el principio de la autolegislación del pueblo.[553] Solo Alemania quedó aislada transitoriamente de esta incipiente parlamentarización del sistema político, porque hasta 1918 adoptó la inestable vía de la subordinación constitucional de la construcción de la voluntad democrática al principio monárquico.[554]

Sin embargo, esta democratización de los Estados constitucionales europeos, impulsada por las revueltas políticas y los esfuerzos intelectuales, de ninguna

[551] Véase, como ejemplo, Alf Lüdtke, "The Role of State Violence in the Period of Transition to Industrial Capitalism: the Example of Prussia from 1815-1848", en *Social History*, 4 (1979), nº 2, pp. 169 y ss. Acerca de la bibliografía sobre este tema nos informa *ibid.*, "Genesis und Durchsetzung des 'modernen Staates'".

[552] El autor clave de esta doctrina es Benjamin Constant, "Grundprinzipien der Politik", en *Werke*, tomo IV, Berlín, 1972, pp. 9-244, cap. II [trad. esp.: *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires, Katz editores, 2010].

[553] Acerca de las distintas vías de desarrollo nos informa Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, cap. V.I.

[554] *Ibid.*, pp. 426-431.

manera se correspondió paralelamente con una valoración y una difuminación de las fronteras de la vida público-política como esfera de una construcción de la voluntad sin coerciones; se podría decir que cuanto más fuertemente se ampliaba en la segunda mitad del siglo XIX la función legislativa de las corporaciones parlamentarias, tanto más intensamente empezaban a surtir efecto los dos mecanismos de selección específicos de clase a los que hicimos referencia antes. Los órganos legislativos de estos Estados que se democratizaban progresivamente no solo casi no pugnaban por posibilitar la participación, ya fuera organizativa o jurídicamente, en la construcción de la voluntad pública de los miembros de las capas asalariadas; a pesar de que en el ínterin, para complementar o reemplazar a las antiguas asociaciones de notables, pura expresión de una dominación de clase intacta, se habilitaba legalmente la creación de partidos políticos como órganos intermediarios entre la sociedad civil y el Estado, a las organizaciones del movimiento obrero les estaba denegado el derecho a la existencia pública en casi todos lados. El derecho a voto seguía estando reservado a los miembros masculinos de las capas con independencia económica; los levantamientos políticos "de abajo" para conquistar participación y cogestión democrática eran a menudo aplastados por medio del poder militar; hasta hoy es legendario, como un signo histórico kantiano, el aplastamiento de la Comuna de París en 1871.[555] Pero aun en los lugares donde, a pesar de todas las marginaciones implementadas con naturalidad, las manifestaciones de la voluntad de las clases desposeídas del proletariado industrial, de los campesinos o de los primeros empleados alcanzaban representación pública –había, de todos modos, muchas vidas públicas contrarias y una prensa de alcance masivo–, debido a mecanismos de selección de los respectivos asuntos, eran solo tomadas en cuenta de manera insuficiente por los gremios parlamentarios; ante todo, lo que se denominaba, por lo general, la "cuestión social", solo llegaba a ser debatida en los parlamentos "burgueses", en el pequeño recorte temático que quedaba después de haber pasado como tema a través de, por un lado, los sistemas de filtrado del canon de valores marcado por lo nacional y, por el otro, la lógica burocrática de los procesos.[556]

[555] Marx ya sabía la importancia histórica de los levantamientos de aquel entonces en París: "Der Bürgerkrieg in Frankreich", en Marx y Engels, *Werke*, tomo 17, pp. 313-365; véase además: Pjotr L. Lawrow, *Die Pariser Kommune vom 18. März 1871. Geschehnisse – Einfluß – Lehren*, Münster, 2001.

[556] Véase al respecto, para Alemania: Tennstedt, *Vom Proleten zum Industriearbeiter*, especialmente la parte D; para Francia: Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, *op. cit.*, especialmente cap. 5.

Durante este tiempo, es decir en el último tercio del siglo XIX, tuvo lugar una diferenciación acelerada y un reaprovisionamiento institucional de los distintos órganos del incipiente Estado de derecho. El aumento de poder de los parlamentos nacionales estuvo acompañado por un proceso de centralización y de fortalecimiento de las autoridades administrativas, porque con el grado de interés de los diputados, que crecía bajo la presión pública, también se acrecentaba el número de las tareas a realizar por el Estado; solo en Alemania, que en el ínterin, como Italia, había alcanzado la unificación nacional, se creó, poco tiempo después de la fundación del Imperio, al menos media docena de nuevas oficinas imperiales, que bajo la supervisión del gobierno monárquico debían cumplir funciones para las que no se había detectado hasta entonces una necesidad especial de administración especial.[557] En este desarrollo de la administración y de su relativa independización respecto de los otros dos órganos del Estado, procesos de una diferenciación política que habían comenzado un poco antes en las naciones ya existentes de Europa Occidental, se perfilaba la creación de un nuevo tipo de actividades estatales, que a partir de ese momento marcarían la evolución del Estado de derecho democrático. Si bien los gobiernos de los países europeos ya habían intervenido más fuertemente en la esfera económica y en la infraestructura social de lo que pueda sugerir la imagen del Estado del *laisser-faire*, abriendo vías de comunicación necesarias en una realización sintética de los intereses capitalistas de ganancia, empezando a hacerse cargo compensatoriamente de cubrir las necesidades de amplias capas de la población o empezando a llevar a cabo campañas de conquista colonial,[558] esta política indirecta de ordenamiento en forma de ocasionales intervenciones activas se convertiría ahora en una de conducción permanente. La pregunta acerca de si esta transformación de los Estados hasta el momento puramente "burgueses", expresada, ante todo, en prestaciones de previsión político-social, se debe a una creciente necesidad de control o, en cambio, a la elaboración parlamentaria de una presión pública, ya la hemos tratado en conexión con la historia del mercado de trabajo (pp. 307-310); probablemente la verdad se encuentre a medio camino, es decir, en la ampliación de

[557] Véase Jürgen Kocka, "Nation und Gesellschaft in Deutschland 1870 bis 1945", en Kocka, *Arbeiten an der Geschichte*, *op. cit.*, pp. 241-255, especialmente pp. 243 y ss. En general, acerca de la evolución del sistema político en el Imperio Alemán: Hans-Ulrich Wehler, *Das deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Gotinga, 1973.

[558] Véase por ejemplo Dennis Sherman, "Governmental Responses to Economic Modernization in Mid-Nineteenth Centruy France", en *Journal of European Economic History*, 6 (1977/78), pp. 717-736; para una visión general: Polanyi, *The Great Transformation*, *op. cit.*, pp. 187-208.

las atribuciones del Estado de derecho forzada y al mismo tiempo posibilitada por la resistencia masiva del movimiento obrero.

El surgimiento de una política social estatal, como la que se preparó sustancialmente en la década de 1880 con la introducción de un seguro social en el Imperio Alemán, aumentó un poco las posibilidades de participación política de las masas asalariadas hacia fines de siglo, pero sus efectos para la democracia no deben ser sobrestimados; el aseguramiento de una subsistencia económica, que empezaban entonces a adoptar los países de Europa Occidental en casos de desempleo, enfermedad o vejez,[559] aumentaba el campo de acción para las actividades políticas en la esfera pública y fortalecía los sentimientos de pertenencia nacional, pero, en general, no fue acompañado ni por una firme ampliación del derecho al voto ni por medidas dirigidas al aseguramiento jurídico del libre intercambio de opiniones. Los Estados constitucionales modernos, que de acuerdo a su idea institucionalizada tienen la obligación de incluir a todos los ciudadanos en los procesos de una construcción de la voluntad democrática, siguen dependiendo en su legislación de un acuerdo relativamente limitado, mediado por el parlamento, entre las élites económicas, los partidos burgueses y el gobierno. A la continuidad de la exclusión política de las capas asalariadas y, con ello –hay que decirlo nuevamente–, de la subsistencia de la dominación de una clase política contribuyeron de manera clara las burocracias cada vez más alineadas de los aparatos estatales. A pesar de que, de acuerdo con su definición jurídico-constitucional, estén pensadas como instancias de aplicación neutral de los encargos legales y de que estén subordinadas al control del gobierno y del parlamento, las autoridades estatales siempre dieron lugar a decisiones políticas por parte de los grupos de personas que las ejercían en cada caso;[560] una casta de funcionarios, cuyos miembros en general provenían de la burguesía media y que ni remotamente habían interiorizado ideas de igualdad democrática, tendía muchas veces, en su cotidianidad burocrática, a aprovecharse de esta libertad de arbitrio para consolidar las propias posiciones de poder o las de su clase de pertenencia. Los miembros de las capas más bajas se vieron enfrentados a este tipo de experiencias, de arbitrariedad sistemática y específica de una clase, como la del trato de las autoridades administrativas, también con la justicia estatal a fines de siglo. La justicia, dentro de los órganos estatales, del mismo modo que el aparato

[559] Hans-Jürgen Puhle, "Vom Wohlfahrtsausschuß zum Wohlfahrtsstaat", en Gerhard A. Ritter (ed.), *Vom Wohlfahrtsausschuß zum Wohlfahrtsstaat. Der Staat in der modernen Industriegesellschaft*, Colonia, 1973, pp. 29-68.

[560] Véase, en general, Wolfgang Schluchter, *Aspekte bürokratischer Herrschaft*, Múnich, 1972.

administrativo, estaba pensada desde sus fundamentos constitucionales como una instancia neutral, cuya tarea debía consistir en la aplicación, conforme al derecho, de las decisiones gubernamentales tomadas democráticamente, respecto de la multiplicidad de conflictos sociales: la justicia debía decidir para el caso individual, "con autoridad" pero a la luz de las leyes promulgadas, "lo que es en cada caso justo o injusto".[561] Aquí, como en el ámbito de la acción burocrática también, el margen para consideraciones era tan grande que, dado el origen social de los funcionarios judiciales, podía ser utilizado en beneficio de una estabilización de la dominación de la clase burguesa; la "justicia de clase" refleja hasta la actualidad la experiencia de las capas desposeídas, que se remontaba hasta fines del siglo XIX y comienzos del XX, de estar libradas sin poder alguno a un sistema judicial, que estaba movido para la aplicación de las leyes por prejuicios mudos, intenciones hostiles o por intereses de dominación claramente reconocibles.[562]

En este punto es recomendable interrumpir nuestra muy resumida reconstrucción para retener un resultado parcial de importancia normativa. En el curso del siglo XIX, el Estado moderno no había aún borrado su origen histórico a partir de un movimiento emancipatorio burgués, que luchara por el reconocimiento de su poder político; si bien la eliminación de la sociedad estamental feudal en la Revolución Francesa debería haber implicado la institucionalización gradual, en todos los países, del nuevo principio de legitimación de la soberanía del pueblo, como consecuencia de las luchas y los esfuerzos políticamente reformistas, de modo que desde entonces el ejercicio de la dominación estatal tuviera que estar ligada a la condición de una construcción de la voluntad democrática entre todos los ciudadanos, los varones asalariados y la totalidad de las mujeres, no obstante, continuaban, por el momento, excluidos de esa prometida libertad de autolegislación deliberativa. Sin embargo, durante el mismo período, la propia pretensión normativa de este sistema modificado de dominación política había puesto de manifiesto enormes efectos organizativos, mientras que, bajo la presión de los esfuerzos de los intelectuales reformistas, los órganos

[561] Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, p. 229.

[562] De importancia para este tema es, fundamentalmente: Detlef Joseph (ed.), *Rechtsstaat und Klassenjustiz. Texte aus der sozialdemokratischen "Neuen Zeit" 1883-1914*, Friburgo/Berlín, 1996. De forma fundamental y muy esclarecedora se trata la posibilidad de la justicia de clase en Ernst Fraenkel, "Zur Soziologie der Klassenjustiz", en *Zur Soziologie der Klassenjustiz*, Darmstadt, 1968, pp. 1-41. El caso famoso, y ahora controvertido, de los trabajadores Nicola Sacco y Bartolomeo Vanzetti, que fueron condenados a muerte, es un ejemplo; véase el trabajo de Felix Frankfurter, *The Case of Sacco and Vanzetti: a Critical Analysis for Lawyers and Laymen* (1927), Nueva York, 2003.

estatales habían sido separados unos de otros más claramente y se los había puesto en una relación rudimentaria de control mutuo, se habían incrementado las atribuciones de los parlamentos (burgueses) respecto de la cabeza del gobierno (generalmente monárquica) y, finalmente, se habían admitido partidos políticos como órganos intermediarios de la construcción de la voluntad. Además, la construcción de los Estados nacionales, que en ese momento tenía lugar en toda Europa, había asegurado que con la existencia de una cultura definida, por lo pronto, hegemónicamente, pero aceptada amén de las diferencias de clases, estuvieran dadas las condiciones mentales bajo las cuales los miembros de una comunidad política se podían entender como ciudadanos relacionados entre sí y obligados los unos con los otros. Cuando hacia final del siglo, bajo la presión del movimiento obrero, se empezaron a tomar, en distintos países, los primeros pasos para apuntalar socialmente los derechos civiles que les habían sido otorgados de modo formal a los miembros masculinos de la sociedad, parecía, al menos para ese sector de los asalariados, que la perspectiva de ser incluidos en la autolegislación democrática estaba al alcance de la mano. Por cierto, el derecho a voto siguió teniendo en algunos países ciertas calificaciones educativas o la independencia económica como requisito, pero era evidente que era solo cuestión de perseverar en la lucha por las demandas jurídicas históricamente no resueltas para que cayeran estas últimas barreras formales. En este momento histórico, a fines de siglo, se levantaba, no obstante, un nuevo obstáculo para el Estado de derecho, cuyo significado para la valoración de su real capacidad de funcionamiento es de altísima importancia: aun cuando estuviera dada o fuera previsible una igualdad de derechos entre los ciudadanos, había gravísimas discriminaciones para sectores de la población, que se originaban en que en la administración estatal y en la justicia no estaban suficientemente difundidas las actitudes democráticas, que eran condición necesaria para una aplicación justa y equitativa de las leyes. Los conceptos de "justicia de clase" y de "arbitrariedad de la autoridad", surgidos en la lucha de resistencia política, señalaban la posibilidad de que las costumbres y las perspectivas del personal de los órganos estatales estuvieran retrasados respecto de los requisitos normativos que habían sido establecidos con los estándares formales de las reformas jurídicas fundamentales; entre los principios de legitimación del Estado de derecho y su realización política no solo se abría el abismo de las demandas jurídicas aún no cumplidas, sino también el de las ideas y las costumbres institucionales que aún no se habían adaptado. Por eso, toda concepción del Estado de derecho democrático que centre su atención normativa solo en los requisitos jurídicos de

función de una construcción de la voluntad deliberativa y de un ejercicio del poder legitimado democrácticamente es errada; se necesita de igual modo una consideración de los componentes no jurídicos, como las costumbres y los estilos de comportamiento, para no perder de vista que en los órganos estatales de ejecución –en la policía, la justicia, la burocracia e incluso en las fuerzas armadas– los principios de la igualdad de derechos pueden ser practicados más o menos adecuadamente, de manera democrática o autoritaria.[563]

El final de la Primera Guerra Mundial, que en su historia previa y su transcurso había mostrado hasta dónde el Estado moderno, debido al crecimiento de su poder, era capaz de movilizar masas de la población e instrumentos militares de destrucción, representa un corte profundo en la historia reconstruida aquí, puesto que con las revoluciones, los levantamientos o las reformas políticas que sellaron en muchos países de Europa el final ya fuera triunfante o negativo de la guerra, se pusieron en marcha medidas político-sociales que debían asegurar una inclusión mayor de las capas asalariadas en el proceso democrático. Si bien Europa continuó siendo un mosaico de constituciones con grandes diferencias políticas, de mayor o menor orientación parlamentaria –monarquías liberales como Bélgica, Hungría o Polonia, repúblicas democráticas como Alemania o Francia, monarquías constitucionales con grandes tensiones internas como España o Portugal, donde poco tiempo después asumirían el poder dictaduras fascistas–, ya en ningún lugar se podía tan solo negar la legitimidad de la lucha por la igualdad política. Una consecuencia natural de esta percepción modificada sería, entonces, como ya lo hemos visto, que en la mayoría de los países europeos se extendiera pronto a las mujeres el derecho a voto; y ya habíamos constatado que una inclusión jurídica solo lograría modificar poco, por el momento, los efectos culturales de los mecanismos de exclusión.

A las tendencias de ampliación de las atribuciones jurídicas del Estado moderno se oponían, en el mismo período, los esfuerzos por volver a limitar políticamente, o, al menos, cuestionar intelectualmente, el crecimiento de su poder, en vista del curso catastrófico de la Primera Guerra Mundial. Solo en aquel

563 A partir de esta visión, Avishai Margalit desarrolló las hipótesis fundamentales de su teoría de una "*decent society*": *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin, 1997 [versión original: *The Decent Society*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996 trad. esp.: *La sociedad decente*, Madrid, Paidós, 2010]. Remitiéndose a John Dewey, Martin Hartmann destaca también la necesidad de tener más en cuenta los estilos de comportamiento practicados en las instituciones políticas: *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatischen Demokratietheorie*, Frankfurt, 2003, especialmente parte II.

momento se da impulso al peculiar doble movimiento, que desde entonces acompañó la evolución del Estado de derecho, consistente en que, en nombre del principio de legitimación subyacente a una autolegislación democrática, se demande y al mismo tiempo se cuestione una ampliación de las atribuciones del Estado. No solo el hecho de que los Estados constitucionales, en el período anterior a la guerra –incluso el Imperio Alemán, con su rudimentaria constitución democrática–, hayan estado en condiciones de movilizar a grandes sectores de la población para sus objetivos bélico-políticos, sino también el enorme volumen de armas utilizadas, despertaron en muchos intelectuales las primeras dudas acerca del sentido normativo de la nueva conformación de los Estados. Lo que se discutía, más que la cultura nacional en el trasfondo de estos Estados democráticos –cuestión suficientemente problemática– era la tendencia, que parecía inherente a ellos, a un intervencionismo administrativo y a una autoridad soberana. Entre las muchas discusiones que hubo acerca de esta materia decisiva directamente después de la Primera Guerra Mundial, una de las más esclarecedoras debe ser sin duda la que sostuvieron a media voz Sigmund Freud y Hans Kelsen.

Con su estudio *Psicología de las masas y análisis del yo* publicado en 1921,[564] Freud quiso sin dudas responder a los procesos que tuvieron lugar durante la guerra y antes de ella, buscando una explicación para la facilidad con que los aparatos de poder estatal lograron movilizar grandes sectores de la población: para él, el descuido de los factores psicológicos en los ejércitos, como lo ve en el "militarismo prusiano", "no es solo una carencia teórica, sino también un peligro político".[565] La solución al enigma de por qué las personas son tan fácilmente influenciables cuando se han unido en una masa Freud la encontraba en aquella identificación de unos con otros debida, sobre todo, a que se relacionan juntos, en un amor admirativo y respetuoso, con el mismo objeto, al que sacrificaron su ideal de yo como individuos;[566] al desaparecer esta instancia reflexiva, se extingue toda capacidad de distanciamiento y crítica, de modo que se es colectivamente receptivo, casi con sumisión, respecto de todas las órdenes imaginables que partan del objeto de amor, entendido como "líder" o "jefe". Sin embargo, Freud vio cierto obstáculo para esa hipótesis en el hecho de que ni los ejércitos, ni las iglesias ni aun los Estados constituyen simplemente fenómenos de masa de vida corta, sino que son organizaciones con perdurabilidad y arraigadas en expectativas normativas; en ellas, por lo tanto, el comportamiento individual se controla mediante una serie de "normas de la eticidad",[567] consideradas legítimas, que les devuelven a los sujetos, sucedáneamente, algunos de los atributos reflexivos de la conciencia de sí mismos que habían perdido en la masa espontánea, de puro movimiento.[568] De todos modos, Freud no quería concluir, a partir de esta diferencia, que en las dos clases de masa rigen regularidades cualitativamente distintas; las masas surgidas de la nada, totalmente sumisas, como dice una metáfora famosa "están montadas sobre las últimas [es decir, las masas organizadas, A. H.], como las cortas pero altas olas lo están sobre el largo mar de fondo".[569]

Para Freud, de estas observaciones de la psicología de masas tenía que resultar que los Estados con atribuciones universales y, correspondientemente, con competencias jurídicas fuertes también representan un peligro para la civilización cuando están arraigados normativamente en constituciones democráticas, puesto que su presencia ubicua, su monopolio de la solución de los más diversos problemas de la vida los convierte en configuraciones institucionales que, idealmente, son apropiadas para la veneración espontánea, por parte de una multiplicidad de individuos, como "objeto de amor", de modo que su fusión en la masa controlable a voluntad no tiene límites. Si las masas móviles, frente a las que sus miembros no sienten distancia de separación alguna, eran solo, como había dicho Freud, las olas "altas" que pueden levantarse en cualquier momento en el calmo mar de las asociaciones de masas reguladas institucionalmente, el Estado de derecho moderno era una configuración de este tipo particularmente peligrosa, porque debido a sus mayores posibilidades de intervención, contenía una más grande e incontrolable energía de unión que la de los Estados más antiguos, mucho menos centralizados.[570] Solo un año después de que Freud hubiera al menos indicado una conclusión tan pesimista, el notable jurista Hans Kelsen le respondió con una crítica exhaustiva, de casi cincuenta páginas, que fue publicada en la revista psicoanalítica *Imago*;[571] el detalle con el que se dedica al tema permite

[564] Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), en *Gesammelte Werke*, tomo XIII, Frankfurt, 1972 (7ª ed.), pp. 71-161.

[565] *Ibid.*, p. 103.

[566] *Ibid.*, p. 128.

[567] *Ibid.*, p. 89.

[568] *Ibid.*, p. 94.

[569] *Ibid.*, p. 90.

[570] Respecto de la teoría política de Freud, véase, entre otros, José Brunner, *Psyche und Macht. Freud politisch lesen*, Stuttgart, 2001, especialmente parte II.

[571] Hans Kelsen, "Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse", en *Imago*, tomo VIII (1922), nº 2, pp. 97-141.

concluir que, más allá de la discusión teórica, le importaba la intención política de contrarrestar la merma de confianza frente al Estado de derecho y hablar a favor de la confiabilidad normativa de este último.

En el centro de la crítica que Kelsen hacía de Freud, con toda la estima que, dejaba asentado una y otra vez, le profesaba, radica la diferenciación entre masas de corta vida y organizadas establemente y las que se encendían sin premeditación y estaban normativamente acotadas; según el jurista, esta diferenciación parece muy débil, porque deja de considerar que en el segundo caso no se trata ya de un fenómeno "psicológico".[572] A partir del momento en que una cantidad de individuos se unifican, mediante una membresía organizada, en la configuración de un Estado, ya no se puede entender la relación de unos con otros según el modelo de los "vínculos afectivos", puesto que, en lugar de tales comunitarizaciones provenientes de fuentes asociadas al deseo sexual, aparecen ahora puras relaciones jurídicas, cuya cualidad especial radica en que los sujetos se identifican unos con otros solo cuando se relacionan juntos, de manera racional y con el Estado como "idea directriz".[573] Esta "sublimación" de sus vínculos sociales, como tal vez se pueda decir, según Kelsen lleva, por lo tanto, a que no tenga lugar aquella "regresión" que en la visión de Freud es característica de todo tipo de formación de masas; antes bien, la reflexión crítica del adulto normal es aquí la fuerza, porque el Estado debe ser entendido, justamente, como un ideal del yo pero no como un objeto de amor interiorizado del individuo. Solo puede reconocerse la peculiaridad de las relaciones jurídicas promovidas por la autoridad estatal, así resumía Kelsen su objeción, si se considera el "valor de deber"[574] de las normas, que es de un tipo fundamentalmente diferente al efecto empírico de los vínculos libidinosos.

Por cierto, esta crítica, que, en esencia, desembocaba en la diferencia categorial entre las relaciones sociales reguladas normativamente y las que se nutren del afecto, tuvo un impacto inocuo frente a las imágenes invocadas por Freud de las masas desinhibidas por la sinrazón, que evidentemente había tomado de la inmediata época de preguerra; pero, de todos modos, Kelsen logró proteger la idea normativa del Estado de derecho moderno de las sospechas que se erigían desde el frente psicoanalítico, porque solo parecía haber una distancia gradual entre la autoridad estatal y la vinculación afectiva con el líder.

[572] Kelsen, "Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie", *op. cit.*, p. 119.

[573] *Ibid.*, p. 123.

[574] *Ibid.*, p. 124.

En tanto un Estado de derecho democrático de este tipo estuviera intacto –esto es lo que Kelsen quería decir, en último término–, las actitudes normativas de los ciudadanos serían de una naturaleza que no dejaría lugar a la reducción de las capacidades reflexivas del yo; en este sentido, desde su perspectiva, se necesitarían, especialmente en tiempos históricos que hacen dudar de la legitimidad de la estatalidad, mayores esfuerzos para revitalizar los principios del Estado de derecho en las instituciones.

A comienzos de la década de 1920, la defensa del Estado de derecho democrático, frente a las dudas que habían brotado a partir de la experiencia del entusiasmo bélico y la xenofobia creados por el Estado, no era solitaria para Hans Kelsen; muchos teóricos del derecho se aprestaban a señalar, a menudo partiendo de Kelsen, los fundamentos democráticos de legitimación del Estado moderno, para destacar la diferencia con todo el aprovechamiento puramente instrumental o manipulativo del monopolio estatal del poder; y solo habrían de pasar pocos años hasta que un gran círculo de juristas y políticos sociales, diseminados por toda Europa, considerara un requisito esencial que una nueva reforma constitucional fortaleciera los derechos sociales de las capas desposeídas, de tal manera que todo ciudadano pudiera participar en la autolegislación democrática y se excluyera todo peligro de mera aceptación de las decisiones del gobierno.[575] Sin embargo, tanta importancia como los esfuerzos de la teoría del derecho para la autocomprensión de los Estados europeos la tuvo el hecho de que los gobiernos de las potencias triunfantes parecían haber aprendido una lección acerca de las causas y el transcurso de la Primera Guerra Mundial. A instancias del presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson, se habían forjado planes ya durante la guerra para establecer en el futuro una suerte de organización mundial que asegurara la paz, los cuales fueron cobrando vida después de 1918, y que en el año 1920 llevaron a la fundación de la *Liga de las Naciones*. Aun cuando esta organización internacional, que además del mantenimiento de la paz había asumido con buenos motivos la tarea de proteger las minorías nacionales, no tuvo mucho éxito en sus actividades –no pudo evitar ni la invasión de Japón a China ni la

[575] Véase para Alemania, notablemente: Heimann, *Soziale Theorie des Kapitalismus*, *op. cit.*, especialmente la sección 4; Franz Neumann, "Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung", en *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, Frankfurt, 1978, pp. 57-75; para Francia, con una orientación similar, esboza una argumentación el discípulo de Durkheim, Emmanuel Lévy, *La visión socialiste du droit*, París, 1926. Véase el escrito muy informativo de Bruno Karsenti, "La vision d'Emmanuel Lévy", en *La société en personnes. Études durkheimiennes*, París, 2006, pp. 115-143.

conquista de Etiopía por parte de Italia–, su mera existencia pudo ser interpretada como una primera señal de que los países conocían los peligros de una soberanía ilimitada de su accionar y de que tenían al menos intenciones de llevar adelante un primer acotamiento. Los dos problemas de importancia prioritaria para la *Liga de las Naciones* constituirían un permanente potencial de conflicto para la comunidad internacional de naciones en el futuro cercano: también los Estados constitucionales modernos seguirían utilizando, en ciertas ocasiones, sus instrumentos de poder, altamente centralizados, para la ocupación bélica de territorios, por intereses geopolíticos o económicos; la situación de las minorías nacionales o étnicas caería una y otra vez bajo amenazas tan graves, aun en algunos países democráticos, que se planteaban necesariamente cuestiones de sanciones internacionales, o incluso de intervenciones militares.

Dentro de los países de Europa Occidental hubo en primer lugar otros dos problemas que dominaron el centro de las disputas acerca de la viabilidad de los Estados de derecho democráticos. Por un lado, en los países en los que se habían establecido repúblicas democráticas parlamentarias, gracias a los derechos políticos y sociales de participación garantizados por el Estado, se habían podido desarrollar vidas público-políticas más o menos estables, en las que –según la urgencia de los problemas– también participaba activamente un sector grande de la ciudadanía; como órganos intermediarios entre esta esfera civil y las corporaciones parlamentarias funcionaban los partidos, que contaban con un poder de organización propio, y las asociaciones de intereses compartidos, que tenían el respaldo social y que se repartían en todo el espectro de las convicciones políticas representadas en la población. Sin embargo, cuanto más amplio era el espectro de los intereses y las ideas representados, cuanto más fuertemente definían también las asociaciones comunistas o socialistas la construcción de la voluntad pública, tanto menos apropiado para la integración política de todos los ciudadanos resultaba el nacionalismo anterior a la guerra, generalmente definido como "burgués" o militar; la base nacional de los Estados constitucionales, que en el siglo precedente había posibilitado su unificación social, entró cada vez más en conflicto, durante las décadas de 1920 y 1930, con la idea misma de la democracia, porque su promesa normativa consistía justamente en vincular la legitimidad de la acción del Estado a la autolegislación de todos los ciudadanos, independientemente de sus convicciones culturales. En casi todos los países de Europa Occidental –no solo en Alemania, donde el problema se planteaba con más vehemencia debido al Tratado de Versalles, sentido como una humillación colectiva– crecía en este período una derecha nacional que no le reconocía a la república democrática parlamentaria ser la "continuadora de la historia nacional";[576] a causa de la dinámica de conflicto que ello impulsó, el Estado de derecho democrático perdió gradualmente su sustrato, sin que se pudiera reconocer en ninguna de las partes implicadas de dónde podría el Estado procurarse en el futuro la materia para la integración política de una población crecientemente heterogénea.

Además de este problema de una cultura de trasfondo sentida como inapropiada y, por lo tanto, vivamente combatida, resultó ser un segundo foco de tensión, para los países de Europa Occidental, la cuestión de la necesaria neutralidad de la acción del Estado. Hasta ese momento las prestaciones que ofrecían los distintos sistemas de gobierno ya vistos, según selecciones específicas de clase, nunca se habían convertido en un verdadero tema dentro de la vida pública democrática, por la falta de una sociedad civil lo suficientemente capacitada como para funcionar, diferenciada y pluralista. Había, por cierto, una gran cantidad de tales mecanismos de favorecimiento y de selección; los órganos estatales se ajustaban, a pesar de su independencia institucionalizada, no solo en su composición personal, sino también en sus formas de proceder y sus incuestionadas premisas de acción, a la tarea de un mantenimiento de los intereses de clase "burgueses", pero esta selectividad tenía lugar, en cierta medida, casi en silencio, porque el lado contrario todavía no disponía de los medios como para una objeción defendida universalmente, y a menudo solo le quedaba la vía de la escandalización política, dentro de una vida pública contraria más o menos aislada. Esto, por supuesto, se había modificado notablemente con los avances reformistas a fines de la Primera Guerra Mundial: ahora existían las sociedades civiles y los parlamentos para proceder, llamando la atención pública, contra las unilateralizaciones estructurales o las destematizaciones por parte de los órganos estatales. En las discusiones políticas de los años veinte y treinta la cuestión acerca de si la acción de los gobiernos o de alguna de sus secciones estaba supeditada, y en qué medida, a un determinado interés de clase "burguesa" o "capitalista" se convirtió en un tema permanente; estas vinculaciones no se manifestaban en decisiones individuales o en el estilo de comportamiento de órganos ejecutivos específicos ("justicia de clase"), sino ya en decisiones previas bastante inmóviles, que escapaban fundamentalmente a la discusión pública y servían como guías

[576] Kocka, "Nation und Gesellschaft in Deutschland 1870 bis 1945", *op. cit.*, p. 254; véase para Francia Michael Hoffmann, *Ordnung, Familie, Vaterland. Wahrnehmung und Wirkung des Ersten Weltkriegs auf die parlamentarische Rechte im Frankreich der 1920er Jahre*, Múnich, 2008, especialmente parte III; para Gran Bretaña, Martin Pugh, *"Hurrah for the Blackshirts!". Fascists and Fascism in Britain between the Wars*, Londres, 2005.

de acción para el sistema político (basta recordar el significado que tenía en los debates de la vida pública y de los parlamentos el tema de la propiedad privada, en cuyo rol político parecía decidirse la cuestión de la dominación política de clase del Estado).[577] Lo que durante todo el siglo XIX era aceptado casi con naturalidad por grandes sectores de una población impotente y fue presentado por Marx solo como una banalidad teórica, a saber, que el Estado (de derecho) moderno, a pesar de su pretensión de universalidad, no fuera otra cosa que el instrumento de la imposición de intereses de clase burgueses, particulares, no se toleró más en su facticidad, y se lo convirtió en tema de discusiones públicas. Los Estados de Europa Occidental, se podría decir, mediante la progresiva institucionalización de sus propios fundamentos de legitimación –de la universalización de los derechos civiles sociales y políticos– habían preparado ellos mismos el camino para convertirse, por su parte, en su propia manera de funcionar, en objeto de las disputas democráticas de opinión.

No obstante, tras la cuestión, fervientemente discutida, acerca de si los Estados existentes servían en esencia a la imposición de imperativos de ganancia capitalistas, se escondía el problema, mucho más fundamental, de la neutralidad ética del orden jurídico y de la política. Según su autocomprensión normativa, los Estados de derecho democráticos debían poder entenderse como órganos políticos que convirtieran los resultados de la construcción de la voluntad pública, según procedimientos universalmente aceptados, en resoluciones concretas y que luego hicieran de estas últimas una guía de toda su resolución de problemas; pero, en principio, ni en la legislación ni en las medidas políticas deben prevalecer las orientaciones de valor concretas de un grupo particular; antes bien, el Estado debe comportarse de la manera más apartidaria y neutral esencialmente frente a todas las ideas del bien, al menos mientras ellas sean controvertidas para la propia población. Ciertamente, tal compromiso de neutralidad de los Estados de derecho democráticos es algo frágil, como se manifestó repetidamente durante todo el siglo XIX; la minoría católica en el Imperio Alemán, por ejemplo, se sintió siempre excluida de la constitución, porque ella tenía una impronta claramente prusiana y protestante después de la fundación del Imperio en 1871.[578] Pero las discusiones que tuvieron lugar antes de la Primera Guerra Mundial acerca de la impregnación ética de los Estados de derecho en distintos países se limitaban en general a minorías religiosas y escapaban a la gran vida pública, porque no estaban dadas las condiciones jurídicas y culturales para su existencia. Sin embargo, con los debates que tuvieron lugar en la época de la República de Weimar en Gran Bretaña, Francia o Alemania, no solo en las calles sino también en los parlamentos, acerca de la base clasista del Estado moderno, esta cuestión de la neutralidad ética pasó del trasfondo al primer plano de la vida pública, puesto que la decisión previa, "estructural", de la acción del Estado en favor de los imperativos capitalistas de ganancia, acerca de los cuales los partidos discutían con tanta acritud, no podía entenderse solo como una asistencia a determinados intereses específicos de grupo, sino de toda una forma de vida, justamente, "capitalista". En el problema, que parecía insignificante, acerca de si se podía establecer en las constituciones de los Estados democráticos un derecho a la propiedad privada, se manifestaba, por primera vez para toda la población, el gran significado –incluso, el enorme alcance– del principio de la neutralidad ética de la acción estatal.

Probablemente no sea errado identificar las causas históricas del fracaso último del Estado de derecho democrático en el centro de Europa con la dinámica fatal con que se fueron intensificando recíprocamente los dos focos de conflicto esbozados antes: bajo la presión de los conflictos sociales en torno del carácter de clase de la política estatal, se radicalizó, por una parte, el nacionalismo, que ya había dejado de funcionar de manera integradora para convertirse en una ideología nacionalista de una élite dominante nunca antes cuestionada, lo que, por otra parte, incrementaba aún más la desconfianza profunda de ciertos sectores del movimiento obrero respecto de la neutralidad del Estado de derecho democrático, de modo que los dos centros de tensión no solo empezaron a depender el uno del otro sino también a impulsarse y a cargarse mutuamente.[579] La derecha nacional, que, como hemos visto, no era un fenómeno privativo de Alemania en aquel período de entreguerras, desarrolló, a partir de la dinámica de esta escalada del conflicto, planes para revisar tanto la situación de las relaciones internacionales como también de la constitución democrática del Estado; ambas cosas debían ser adaptadas a los requerimientos surgidos de la necesidad de continuar una historia nacional de un "pueblo" entendido como natural, que había sido interrumpida transitoriamente por enemigos "internos"

[577] Véase por ejemplo Otto Kirchheimer, "Eigentumsgarantie in Reichsverfassung und Rechtssprechung" (1930), en *Funktionen des Staates und der Verfassung. 10 Analysen*, Frankfurt, 1972, pp. 7-27.

[578] Wilfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Düsseldorf, 1984.

[579] Así, al menos, puede entenderse la tesis que desarrolla Jürgen Kocka en su llamativo enfoque "Nation und Gesellschaft in Deutschland 1870-1945", *op. cit.*

y "externos". Cuando Hitler tomó el poder, estas intenciones nacionalistas se volvieron realidad y se pudo drenar el otro foco de tensión de conflictos sociales de clase mediante la violenta creación de una comunidad nacional ideológica que excluyera y, finalmente, aniquilara todas las minorías "ajenas al pueblo". Así se perdieron, por el momento, las oportunidades de una ampliación –tanto más, de una estabilización– del Estado de derecho democrático, también en los otros países de Europa Occidental; no solo tenía la derecha que ya existía en estos países afinidad más o menos explícita con los planes de Hitler, de modo que este obtenía apoyo desde afuera: la mayoría democrática también fue arrastrada pronto en el horror de una guerra mundial provocada por Alemania, que superó enormemente la brutalidad, la deshumanización y el número de víctimas de la Primera Guerra Mundial. Para el punto de vista de una reconstrucción normativa, como la que hacemos aquí a través de todas las esferas de la libertad institucionalizadas en las sociedades liberales democráticas, este período de la dictadura nacionalsocialista es siempre el Otro que no puede integrarse, precisamente, en ese punto de vista; en él, una historia del progreso orientada por el hilo conductor de la realización social de libertad individual debe reconocer una y otra vez cuán frágil, tenue y fácil de romper es el hilo que intenta enlazar todas las anomalías, porque toda ampliación de la libertad parece traer aparejados riesgos de aprensión y temor ante ella misma.[580]

A pesar de que después del desmantelamiento de la dictadura de Hitler y, con ello, del fin de la Segunda Guerra Mundial, los ánimos y los esfuerzos sociales parecían indicar otra orientación para muchos países de Europa, siguieron existiendo los dos focos de conflicto del Estado de derecho democrático, provenientes de la fase de la República de Weimar, si bien, en un principio, aparecían en una forma más debilitada. Las intenciones de quebrar la preeminencia de los intereses capitalistas de ganancia mediante la socialización de grandes empresas y de asegurar así, desde un principio, la neutralidad de la conformación estatal parlamentaria que había reestablecido no solo existieron antes de 1950 en la Alemania vencida y arruinada, sino también en Gran Bretaña y Francia;[581] pero solo rara vez se llegaba a dar los primeros pasos de la realización de tales planes; en parte fracasaron, como en Alemania Occidental, por la objeción de las fuerzas de ocupación, en parte por las coerciones de la urgente reactivación económica.

[580] Sigue siendo el mejor estudio en este contexto el de Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit* (1941), Stuttgart, 1983 [trad. esp.: *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 2004].

[581] Véase Göran Therborn, *Die Gesellschaften Europas 1945-2000*, Frankfurt, 2000, pp. 39 y ss.

Sea como fuera, en la mayoría de estos países, como habíamos visto (p. 323), se despertaron rápidamente tendencias a fortalecer el intervencionismo estatal, que cuando no llevaron a una revocación de las coerciones de ganancia capitalistas, sí, al menos, a su moderación. En la vida pública democrática, que, aunque fuera en sus requisitos legales formales, había sido restituida incluso en los países que anteriormente habían tenido regímenes totalitarios, la falta de credibilidad del orden económico capitalista continuó por el momento siendo un tema de atención, pero no la impregnación "ética" del Estado de derecho por parte de la cultura particular o la orientación de valores del capitalismo; había antes bien, ya fuera porque estaba promovida por la experiencia del triunfo nacional o por la vergüenza de la culpa colectiva, una cierta confianza en la capacidad de funcionamiento de los órganos del Estado, como prolongación de la libertad común de la autolegislación democrática, en la programación de los aparatos políticos: una ilusión, por cierto, pero sin duda un elemento de realidad social. Todo ello no significaba, por cierto, que se hubieran apagado desde entonces y para siempre todas las dudas fundadas acerca de la realización neutral de la construcción de la voluntad democrática por parte de los órganos estatales previstos para tal fin; solo se necesitaban, como se pondrá de manifiesto, las más mínimas señales de una nueva selectividad de la política estatal en favor de los intereses de ganancia capitalistas para que se disparara de nuevo la desconfianza histórica. El foco de conflicto surgido durante la República de Weimar, cuando por primera vez se discutió públicamente acerca de las tensiones entre el orden económico capitalista y el Estado de derecho democrático, no había sido extinguido, sino solo enfriado por un tiempo.

Pero también el otro conflicto virulento de la época de entreguerras, el de la compatibilidad entre nacionalismo y Estado de derecho, entre ideología nacionalista y universalismo republicano, siguió existiendo implícitamente en los países de Europa Occidental después del desmantelamiento de la dictadura de Hitler, sin que se perfilara, por el momento, una solución. Si bien las tradiciones culturales autoritarias, que antes habían nutrido el pensamiento radical de la derecha nacional, habían perdido su poder en todas partes debido a las experiencias de la guerra, en Alemania y Austria, además, bajo la presión de las fuerzas de ocupación, se hicieron esfuerzos especiales para quebrar la posición de privilegio de la nobleza militar, que había contribuido en mucho a la radicalización de las orientaciones nacionalistas. Se desecaron aquellas fuentes de un nacionalismo *völkisch* pero no quedó claro en absoluto, en cambio, cómo sería el futuro del marco cultural de los Estados constitucionales democráticos. En las

potencias triunfantes de Europa Occidental, Gran Bretaña y Francia, la reestructuración económica y política tuvo lugar, en un comienzo, con el espíritu de un recobrado orgullo nacional; en Alemania, por el contrario, reinaba un agobiante estado de silencio sobre el pasado reciente,[582] de modo que la integración política tuvo lugar, en un primer momento, por la vía negativa de la inclusión en una comunidad muda con un destino común, antes de que los primeros logros de la reconstrucción económica dejaran que aflorara una atmósfera de consumismo privado. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, que habían acordado las recién creadas Naciones Unidas en 1948, estaba en condiciones de ponerle un límite normativo a la despreocupada forma en que los Estados nacionales retomaban las viejas pretensiones de soberanía; dado que, a partir de ese momento, los derechos fundamentales garantizados por cada Estado podían ser examinados, en primera instancia, por principios acordados por el derecho internacional, la autocomprensión cultural de los ciudadanos de los países de Europa Occidental tampoco podía ser "nacional" en el mismo sentido en que lo era antes de la Segunda Guerra Mundial; se pretendía que desde entonces estuviera incluida en la comprensión de la propia historia política una perspectiva externa moral, desde la cual se pudiera controlar si la respectiva legislación coincidía con el catálogo superior de los derechos humanos.

Más importantes que esta coerción, ahora institucionalizada, para adoptar una perspectiva externa eran, en lo que respecta a la progresiva deslegitimación del antiguo pensamiento del Estado nacional, las ambiciones de independencia de las colonias de algunos Estados europeos, que se manifestaron poco después del final de la guerra. La lucha por la liberación que los países de Asia y África política y económicamente sojuzgados empezaron a librar desde 1945 en contra de las potencias coloniales europeas no solo sacudía sí o sí la creencia en la superioridad de sus propias instituciones, sino, y ante todo, sometía a pruebas internas la política de grandes potencias ejercida hasta entonces, totalmente fundada en concepciones racistas;[583] la guerra de Argelia, que llevó a Francia al borde de una guerra civil en los años cincuenta, desató un amplio movimiento en contra del orgullo nacional, que estaba brotando nuevamente y que no quedaba a la zaga de las crecientes dudas que surgían en Gran Bretaña acerca de la ejemplaridad

[582] Alexander Mitscherlich y Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, en Alexander Mitscherlich, *Gesammelte Schriften*, tomo IV, Frankfurt, 1983.
[583] Un buen panorama lo brinda Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, pp. 500-508.

moral de la propia historia nacional. Cuando, poco tiempo más tarde, creció la corriente migratoria desde las colonias liberadas hacia las que habían sido sus metrópolis colonizadoras y, con ello, culturas y estilos de vida muy distintos se tornaron familiares en ellas, se impuso a los órganos estatales y a la vida público-política la pregunta acerca de si también en el futuro la integración política de los ciudadanos podría nutrirse de las viejas fuentes de una actitud nacionalista en sus fundamentos; la tensión entre nacionalismo y Estado de derecho, que inmediatamente después de la guerra parecía haberse debilitado, surgía nuevamente y a partir de este momento crecería sin respiro en todos los países de Europa Occidental.[584]

Pero antes de que realmente renacieran ambos focos de conflicto, los aparatos estatales de todos los países de Europa Occidental se desarrollaron, en un primer momento, siguiendo una línea de mayores capacidades de dirección y de control; los ámbitos de tareas del Estado, mientras tanto, se habían ampliado muchísimo, porque había que armonizar de modo permanente las mayores obligaciones a brindar prestaciones del Estado benefactor con las crecientes necesidades de las empresas capitalistas de mayor seguridad para sus condiciones de provecho. Como consecuencia de ello, en aquellos países que aún no tenían, como Francia poco tiempo después de la guerra, soberanías de intervención del Estado fuertemente centralizadas, poco a poco se crearon mecanismos de ajuste entre gobierno, asociaciones empresariales y sindicatos, que debían mejorar la efectividad de la planificación de la acción estatal mediante representaciones de intereses, cuyo operar era transversal al de los parlamentos: la "acción concertada" en Alemania Occidental, la "cooperación social" en Austria y el "Consejo Nacional de Desarrollo Económico" en Gran Bretaña son solo algunos ejemplos.[585] La pretensión de estas formas de un "corporativismo liberal", como se denominó rápidamente este nuevo sistema de direccionamiento estatal,[586] era incrementar el bienestar general desde la acción política, anticipándose a un proceso democrático de construcción de la voluntad; en los hechos, no obstante, a menudo se trataba solo de alianzas que precedían la discusión parlamentaria, cuyo objetivo era que las partes renunciaran, gracias a acuerdos de

[584] Véase Therborn, *Die Gesellschaften Europas 1945-2000*, *op. cit.*, parte II, cap. I.
[585] Un informe excelente sobre algunas de estas estrategias de aumento de la efectividad de planificación estatal se encuentra en Fritz W. Scharpf, *Planung als politischer Prozeß*, Frankfurt, 1973.
[586] Véase, para Alemania, Wolfgang Streeck, *Korporatismus in Deutschland. Zwischen Nationalstaat und Europäischer Union*, Frankfurt, 1999, parte I.

intereses, a utilizar su respectivo potencial de obstrucción, para poder mantener un nivel bajo de conflicto o apagarlo antes de que creciera. El éxito de estos arreglos corporativistas, que eran básicamente instrumentos "paraconstitucionales" del direccionamiento político, dependía mucho de que se pudieran alcanzar efectivamente los efectos deseados de un aseguramiento, por un lado, de las prestaciones de un Estado benefactor, al mismo tiempo que, por el otro, de las condiciones de ganancia capitalista; si el instrumento fallaba en uno de los dos objetivos, entonces por fuerza tenía lugar o una desilusión y quita de la legitimación por parte de la población o un nuevo encaprichamiento en los propios intereses por parte de las empresas: en cualquier caso, el nuevo sistema de direccionamiento estatal estaba desde un comienzo, como decía Claus Offe, "en una relación de competencia teórica constitucional con el 'verdadero' canal de la construcción de voluntad estatal",[587] porque intentaba negociar directivas de accionar político, adelantándosele o evitándolo, para las cuales hubiera sido necesaria la aprobación democrática.

Si, a la luz de los principios fundamentales del Estado de derecho, el surgimiento del corporativismo estatal puede ser descrito como una anomalía normativa, ella, no obstante, solo es percibida como tal por la conciencia pública a partir de la década de 1980, cuando se perfilaba más marcadamente la crisis financiera del Estado. Mientras los órganos políticos pudieran continuar cumpliendo, con la ayuda de los medios financieros recaudados con impuestos y tasas, las crecientes tareas de gestión de la satisfacción simultánea de, por un lado, las demandas legitimadas por el Estado social y, por el otro, los intereses de ganancia capitalistas, mientras todo eso fuera posible, el hecho de que las decisiones se desplazaran a las antesalas de las negociaciones corporativistas parecía ser, al menos, tolerado por una población que, en general, se beneficiaba de ello. Si bien la inquietud política y el descontento social se propagaban rápidamente cuando, a pesar de estos acuerdos, en algún momento alguna rama de la economía corría peligro o se vulneraba una conciencia –culturalmente modificada– de la seguridad y el medio ambiente –por lo común, en ámbitos temáticos en los que ninguna de las partes involucradas en la negociación (asociaciones empresariales, sindicatos, partidos, corporaciones) se sentía responsable– la legitimidad del proceder paraconstitucional como tal no era puesta

[587] Claus Offe, "Unregierbarkeit. Zur Renaissance konservativer Krisentheorien", en *Herausforderungen der Demokratie. Zur Integrations- und Leistungsfähigkeit politischer Institutionen*, Frankfurt, 2003, pp. 42-61, aquí: p. 50; véase, además, Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, pp. 523 y ss.

en duda de modo explícito por la mayoría democrática, según todos los indicadores imaginables. Esto empezó a cambiar lentamente, cuando el Estado, desde comienzos de la década de 1980 y debido a un creciente desequilibrio entre ingresos menguantes y tareas que acometer por vía monetaria, empezó a entrar en una crisis financiera que le permitía atender cada vez menos uniformemente todos los intereses legítimos como lo venía haciendo,[588] puesto que ahora se ponía en funcionamiento una dinámica de intensificación mutua entre, por un lado, la reducción de las prestaciones del Estado benefactor y, por el otro, el "éxodo de capitales" –esto es, la migración de los lugares de producción y distribución a países con bajos costos–; dinámica que, según los parámetros del consenso básico vigente hasta el momento, debía ser interpretada por la vida público-política como la consecuencia de una "falla del Estado". Desde entonces, la población de los países de Europa Occidental no ha dejado de percibir una tensión entre el orden económico capitalista y el Estado de derecho democrático, y esa conciencia se ve articulada de manera relativamente clara; no obstante, ella se refleja menos en manifestaciones de protesta política que en atmósferas opresivas del llamado "desencanto con la política": una desconfianza, sin dirección aunque no totalmente infundada, de que detrás de toda decisión que se defina como democrática haya un acuerdo informal.

Estas tendencias a un distanciamiento público de toda política mediada por el Estado, que no debe confundirse con la "apatía" de la vida pública, tratada anteriormente y tematizada por John Dewey (p. 373; pp. 392-393), porque no radica en una falta de interés, sino en una desconfianza colmada por la experiencia, cobraron impulso en los últimos años también porque, en el ínterin, la gestión política carece casi totalmente de aquellos procesos organizados del acuerdo corporativista; el lugar de estas negociaciones, informales pero pasibles de acordarse a través de las respectivas asociaciones de intereses, fue ocupado en muchos países de Europa Occidental por un sistema de cabildeo desenfrenado, en el cual el éxito de la influencia se midió a menudo o bien por la intensidad del potencial de obstrucción movilizable o por el monto de las ganancias económicas prometidas.[589] Siguiendo el modelo de los Estados Unidos, las decisiones políticas son retiradas de manera creciente del ámbito legislativo parlamentario, o son asigna-

[588] El primero en analizar esta crisis financiera estatal tomando como ejemplo a los Estados Unidos fue James O'Connor, *Die Finanzkrise des Staates*, Frankfurt, 1974 [versión original: *The Fiscal Crisis of the State*, Piscataway, NJ, Transaction Publishers, 1979].

[589] Véase para Alemania la excelente colección de ensayos: Thomas Leif y Rudolph Speth (ed.), *Die fünfte Gewalt. Lobbyismus in Deutschland*, Wiesbaden, 2006.

das a él de manera puramente formal, para, en su lugar, alcanzar los entendimientos necesarios con las grandes asociaciones económicas en un ámbito cercano al gobierno, no controlable democráticamente; con frecuencia se esconde esta práctica de relaciones de protección, que recuerda a los tiempos de la democracia de los notables, tan solo presentándole al público, con la ayuda de los medios de comunicación, la figura del jefe de gobierno como la de una persona que, en ejercicio de todas las virtudes del hombre público, del poder de decisión y de la amplia visión, cuando hay situaciones de difícil resolución tiene que tomar, con coraje, decisiones en soledad. La creciente estatización de los partidos políticos se corresponde con la suspensión de los procesos democráticos, que, lógicamente, dependerían de una fecundación mutua de parlamento y vida pública. Originalmente pensados como órganos asociativos que, mediante la exposición argumentativa de las convicciones normativas y de procesos de socialización orientados en tal sentido, deberían contribuir a la construcción de la voluntad política, hoy los partidos se han convertido, en una transformación estructural larga, descrita en sus comienzos por Robert Michels,[590] mayormente en asociaciones burocráticas que tienen la tarea de reclutar personal para ocupar cargos políticos; ciertamente hay excepciones –todo partido recientemente fundado tiene al comienzo algo de la fuerza y la frescura de un movimiento moral colectivo–,[591] pero, de acuerdo con el promedio, los partidos constituyen desde hace ya mucho tiempo "carteles de poder" que van más allá del Estado (Habermas), que intentan instrumentalizar la vida público-democrática a su gusto, para darle a su personal puestos de influencia con altos ingresos.

Si se reúnen todos estos fenómenos recientes y se reconoce en ellos el modelo de un desacoplamiento creciente entre el sistema político y la construcción de voluntad democrática, debe entonces suponerse que existe detrás de lo que hoy, con un lema, se denomina "desencanto con la política", otra formación reactiva muy distinta, de mucho mayor contenido normativo; retomando los síndromes de actitud que habíamos encontrado en las masas asalariadas en el período de la República de Weimar, hoy de nuevo prevalece, en grandes sectores de lo público-político, la sospecha de que los órganos estatales no encarnan la máxima de la neutralidad en la medida en que lo demandaría la constitución democrática. No obstante, esta desconfianza actual se diferencia de todas las precedentes por su mayor grado de pura atribución abstracta y, con ello, de una menor claridad: mientras que hace ochenta o cien años se podían identificar aún procesos concretos en los cuales era demostrable la selectividad del aparato del Estado respecto de una clase, hoy esta parcialidad de la acción estatal en favor de las condiciones de ganancia capitalistas parecen escapar totalmente a la vista pública, porque las consideraciones necesarias en las corporaciones parlamentarias o no son ya tematizadas o, en casos serios, son justificadas por remisión a coerciones objetivas.[592] A los ciudadanos, sin embargo, los aqueja la sospecha, que ocasionalmente se sustenta con investigaciones periodísticas, de que todas las decisiones de los poderes estatales redundan en un privilegio sistemático de los intereses económicos, para retirarse de los escenarios oficiales de la construcción de la voluntad política; la causa no es una creciente privatización, no lo es el desinterés político, sino la comprensión cabal de que la libertad social de la autolegislación democrática no se prolonga en los órganos del Estado de derecho previstos para tal fin.

Una salida de esta crisis del Estado de derecho democrático la ofrecería hoy solo el agrupamiento del poder público de entidades, movimientos sociales y asociaciones para, en un esfuerzo coordinado, presionar con gran intensidad al poder legislativo parlamentario en pos de la adopción de medidas de reencauzamiento del mercado capitalista (véase parte C, cap. III, sección 2), puesto que cuanto más se extendió en los últimos veinticinco años el margen de acción de las empresas para perseguir exclusivamente sus intereses de ganancia, pareciera que más fuertemente empezaron a depender las instancias estatales, por su parte, del incrementado potencial de obstrucción de aquellas. Sin embargo, el surgimiento de un poder contrario público, pluralista, se enfrenta hoy con el obstáculo de que los recursos necesarios de una cultura de trasfondo común se van agotando lentamente; la forma de integración política del Estado nación, que en el pasado pudo poner en movimiento los motivos morales para tal agrupamiento de distintas fuerzas, encuentra hoy sus límites, debido a los procesos de la globalización y de las migraciones internacionales, sin que haya siquiera atisbos de fuentes alternativas de solidaridad ciudadana.

El tema de una tensión entre el nacionalismo y el Estado de derecho, que había marcado fuertemente los debates políticos en Europa en la época de la

[590] Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (1901), Stuttgart, 1970 [trad. esp.: *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 1983, 2 vols.].

[591] Véase el estudio de caso del origen de los verdes: Andreas Pettenkofer, *Die Entstehung der grünen Politik. Kultursoziologie der westdeutschen Umweltbewegung*, Frankfurt, 2011.

[592] Véase, para toda esta evolución de la política, Colin Crouch, *Postdemokratie*, Frankfurt, 2008.

República de Weimar y que después de la Segunda Guerra Mundial había quedado relegado a un segundo plano, se imponía con fuerza en la conciencia a partir de la década de 1970. El motivo no era solamente el aumento de la migración a los países ricos de Europa Occidental –que en parte había sido deseada, en parte, tolerada y en parte, resistida sin éxito, y que pronto incrementaría la heterogeneidad étnica y cultural de la población (pp. 385-388)–, sino también, y sobre todo, su renovada unión, en movimientos sucesivos, hasta llegar a la nueva formación de la Unión Europea. Con esta comunidad transnacional, cuya autocomprensión siempre alterna entre Estado federal y federación de Estados, que en los años setenta y ochenta acordó una serie de áreas de estrecha cooperación y ya en 1984 se impuso una constitución común con un gobierno europeo y un parlamento bicameral,[593] parecía concretarse el fin del Estado nacional soberano, de impronta clásica, de modo que la cuestión acerca de la relación entre la autolegislación democrática y el Estado de derecho debía plantearse totalmente de cero. La soberanía de la construcción de la voluntad democrática, punto central de todas las constituciones democráticas, no podía residir ya en una ciudadanía integrada en Estados nación, si sus corporaciones políticas habían cedido parte de su poder soberano a una comunidad supraestatal de Estados, cuyas decisiones afectarían en el futuro a todos los miembros de los países implicados; al acto de la creación de un nuevo gobierno central europeo con una constitución democrática debía seguir, en un primer momento y desde la perspectiva de casi todos los Estados implicados, un proceso de difuminación de las fronteras de las autolegislaciones públicas, que habría de ocurrir no ya dentro de los territorios nacionales, sino de manera transversal a estos, entre los ciudadanos de todos los Estados miembro.

Sin embargo, este proyecto se enfrentó desde un comienzo con una serie de obstáculos importantes, frente a los cuales, hay que decirlo de manera descarnada, la Comunidad Europea hasta hoy ha fracasado, puesto que, por un lado, la necesaria ampliación de la autolegislación democrática a una ciudadanía "europea" demandaba una equiparación extensa de los derechos políticos y sociales, porque la construcción de la voluntad, obviamente, tiene que tener lugar en condiciones de igualdad de derechos; al mismo tiempo era necesario el establecimiento de una cultura de trasfondo común, porque solo su fuerza de integración estaría en condiciones de poner en movimiento las solidaridades requeridas entre los ciudadanos para un trabajo político en común. Estando enfrentada a los grandes desafíos de o bien prescindir de una integración política más allá del Estado nacional, pagando el precio de disparidades sociales considerables entre los Estados miembro, o esperar, a pesar de las dificultades culturales y esfuerzos de equiparación jurídica, a que surgieran vínculos de solidaridad que se extiendan por toda Europa,[594] la mayoría de los Estados europeos se ha decidido hasta el momento por la primera de estas dos alternativas; pero, por ahora, parece estar libre el camino para una integración de la Comunidad Europea solo negativa, que posibilite únicamente el comercio sin restricciones, en cuyo fin, como ha dicho a menudo Claus Offe, "el eurociudadano [podría contar] solo con los derechos conferidos a un participante del mercado (neo)liberal".[595] En este punto incluso las dos tensiones reconstruidas por nosotros en un período de ochenta a noventa años, o sea las del Estado de derecho democrático, por un lado, con el nacionalismo, por el otro, con la forma capitalista de la economía, están relacionadas como en un círculo vicioso: cuanto más claramente siga adelante la integración política de la Comunidad Europea solo conservando una construcción de voluntad en cada caso enmarcada por el Estado nación, tanto más se limitará la transnacionalización de los derechos ciudadanos a un mantenimiento de derechos liberales de la libertad, con lo cual se les quitaría todo fundamento a las aspiraciones colectivas de un nuevo encuadramiento del mercado dentro del Estado social.[596]

La relación de tensión entre el nacionalismo y el Estado de derecho continúa sin resolverse, a pesar de que todo –no solo la unión política de los Estados europeos, sino también la creciente heterogeneidad de sus poblaciones– empuja hacia un desprendimiento de la construcción de la voluntad democrática y de sus órganos políticos respecto de las bases de la identidad nacional; faltan en todas partes ideas acerca de cómo podría tener lugar la integración política de los ciudadanos, que ya hace tiempo que no deciden sobre su propio destino, más allá de las relaciones internas culturales de una "nación". La idea del patriotismo constitucional, que encontramos en varias oportunidades durante nuestra reconstrucción normativa, tiene por el momento muy poca fuerza de atracción

[593] Véase respecto de la historia del surgimiento y la evolución de la Comunidad Europea: Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, *op. cit.*, pp. 525-535.

[594] Respecto de este dilema, véase la excelente monografía de Claus Offe, "Demokratie und Wohlfahrtsstaat. Eine europäische Regimeform unter dem Streß der europäischen Integration", en *Herausforderungen der Demokratie*, *op. cit.*, pp. 239-273.

[595] *Ibid.*, p. 251.

[596] Respecto de esto es interesante el aporte de Christian Joppke, "The Inevitable Lightening of Citizenship", en *Archives Européennes de Sociologie*, LI (2010), n° 1, pp. 9-32.

afectiva como para poder valer a modo de alternativa viable respecto de la forma nacional de la solidaridad ciudadana; le falta concreción histórica, le falta un relato de éxitos y fracasos colectivos en cuya luz los ciudadanos se podrían comprender como una comunidad de destino obligada a un apoyo mutuo. En este sentido, en el final de nuestro recorrido a través de los procesos de una realización social de la libertad jurídica, moral y social nos preguntamos de dónde provendrán los recursos morales que podrían posibilitarle a una ciudadanía democrática la oposición a todas las anomalías que hemos diagnosticado hasta aquí.

(c) Cultura política: una perspectiva

Nuestra reconstrucción normativa de las esferas sociales o de las instituciones relacionales en las que se encuentran institucionalizadas ciertas formas de la libertad –no solo individual, sino comunicativa– en las sociedades modernas de Occidente ha desembocado, por buenos motivos, en la presentación y la revisión del complejo de la construcción de la voluntad democrática. Esto se debe a que, según una convicción compartida hoy, a partir de la autolegislación que tiene lugar aquí también se espera una regulación político-jurídica de las otras esferas de la libertad, de modo que tal regulación constituya el centro activo de todo el orden institucional. Sin embargo, como hemos visto en nuestro recorrido de tipo normativo, esta idea se topa necesariamente con dificultades considerables cuando la idea del centro se toma de modo muy literal y se deriva de ella la noción de un poder creador del proceso democrático. Las dificultades comienzan al ponerse de manifiesto, en la retrospectiva histórica, que las circunstancias apenas si pudieron ser modificadas en las otras esferas institucionales tan solo mediante instrumentos del Estado de derecho: ni en el ámbito institucional de las relaciones personales ni en el de las transacciones económicas, que, en cada caso, están subordinados a normas autorrelacionales de una forma autónoma de libertad social, han mejorado con claridad, en el curso de la historia, las oportunidades de realización de los principios fundamentales por vía de intervenciones jurídico-políticas; tales progresos, en general, como hemos visto, resultaron de transformaciones mediadas por el conflicto en la percepción y la movilización colectivas de los principios de libertad. Con frecuencia, el derecho tuvo aquí solo la función de una institucionalización legal, posterior, de mejoras ya logradas a través de la lucha, pero ocasionalmente esta fijación estatal o no era posible o no era necesaria, y los progresos conquistados solo se reflejaron en modificaciones de costumbres y prácticas. El motor y el medio de los procesos históricos de la realización de los principios de la libertad institucionalizada

no es en primer lugar el derecho, sino que son las luchas sociales por su adecuada comprensión y las transformaciones del comportamiento que las siguieron. Por eso, también la orientación de la teoría de la justicia contemporánea casi exclusivamente según el paradigma del derecho es un error; es necesario considerar en igual medida la sociología y la historiografía, porque estas disciplinas dirigen su atención, por naturaleza, a las transformaciones en el comportamiento moral cotidiano.

La otra dificultad que surge cuando el proceso democrático es dotado del poder de determinar y realizar la libertad individual según el Estado de derecho es que entonces no se percibe más su propia dependencia respecto de condiciones de una libertad ya realizada de manera rudimentaria en las esferas sociales que lo rodean. No sería ya la reconstrucción normativa emprendida aquí la que se necesitaría para ver con precisión en qué medida el perfeccionamiento de una vida pública democrática se alimenta de condiciones sociales que no ha podido producir ella misma; ni las relaciones familiares que se dan hoy, que tienen una relativa igualdad jurídica y están, por su parte, democratizadas, ni las aspiraciones registradas por nosotros de "socializar" más intensamente la esfera del consumo o el mercado de trabajo –ambas, condiciones para una participación sin coerciones en la construcción de la voluntad pública– pueden simplemente atribuirse a las iniciativas de un poder legislativo democrático, sino que se deben, sobre todo, a luchas por la realización social de la promesa de libertad que con obstinación impregna las esferas de acción correspondientes. Si nos abstraemos de estos diagnósticos históricos e intentamos sacar conclusiones a partir de aquellas, llegamos a la tesis de que las oportunidades de una inclusión con igualdad de derechos en el proceso democrático crecen, para cada miembro de la sociedad, en la exacta medida en que, en las esferas vecinas de las relaciones personales y del mercado económico, se liberan y se realizan en cada caso los principios de la libertad institucionalizados. Dicho en el lenguaje de los debates actuales acerca de la justicia política, ello quiere decir que las teorías de una democracia deliberativa tienen como condición previa necesaria circunstancias "justas", es decir, conformes a sus propios principios, en la esfera económica y en las familias, y que no se las puede considerar como resultado de un proceso que ellas colocan en el centro.[597] La idea de la "eticidad democrática" da cuenta

[597] Para la economía, véase la extraordinaria monografía de Joshua Cohen, "The Economic Basis of Deliberative Democracy", en *Social Philosophy & Policy*, 6 (1989), nº 2, pp. 25-50; para la familia, véase, entre otros, Beate Rössler, *Der Wert des Privaten*, Frankfurt, 2001, especialmente pp. 302 y ss.

de esta circunstancia cuando considera realizada la democracia solo donde verdaderamente se han puesto en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción y donde estos están reflejados en prácticas y costumbres; por lo tanto, tiene lugar, entre las respectivas esferas, la misma relación de reciprocidad contributiva que se produce, dentro de cada una de ellas, entre las actividades especificadas por el rol de cada uno de los individuos, unidos en un "nosotros".

La contradicción que parece asomar en este punto –por un lado, la construcción de la voluntad democrática debe poder presuponer ciertas condiciones de libertad; por el otro, debe poder ser pensada como abierta en sus resultados y, en este sentido, como promotora de la libertad– solo se puede resolver si la legislación pública es entendida como un proceso de aprendizaje orientado normativamente, en el que se trata de presentificar y alcanzar libertades que están adelantadas y, en realidad, radicadas en otro lugar, como condición de su propia realización. La esfera política de la construcción democrática de la voluntad le hace justicia a la pretensión normativa de una inclusión no coercitiva de todos los implicados solo cuando sus participantes aprenden que las luchas sociales por la realización de la demanda de libertad institucionalizada en las otras esferas de acción merecen ser apoyadas porque están en juego también las propias condiciones de libertad. El sistema social de la eticidad democrática representa una compleja red de dependencias recíprocas, en la que la realización de la obstinada libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso; el participante libre en el mercado, la ciudadana democrática, segura de sí misma y el miembro de la familia emancipado: todas aquellas figuras que representan, para la esfera correspondiente, ideales institucionalizados en nuestra sociedad se condicionan mutuamente porque las propiedades de una, en último término, no pueden ser consumadas sin las de las otras dos.

Por ese motivo, la esfera de la construcción de la voluntad democrática tiene una posición superior respecto de las otras dos por dos únicas razones: en primer lugar, según los principios constitucionales modernos tiene, con los órganos del Estado de derecho, el poder legítimo, en virtud del cual las modificaciones alcanzadas por la sociedad en distintos ámbitos de acción pueden ser transformadas en hechos sancionados y, así, en garantías jurídicas; la autolegislación democrática y el Estado de derecho asociado a ella constituyen, en medio de otros centros anclados en pertinaces normas de libertad, un centro especialmente destacado en lo institucional, porque solo él está investido del poder

suficiente como para interrumpir el flujo de las discusiones que ocurren en otros lugares y fijar sus resultados con la ayuda de estatutos jurídicos. Además, en segundo lugar, solo la esfera de la construcción de la voluntad democrática está establecida, según su principio de libertad, como un lugar de la autotematización reflexiva. En las otras dos esferas sociales pueden constituirse, en cualquier momento, tales mecanismos discursivos como consecuencia de luchas y discusiones –lo hemos visto tanto en los cambios recientes en las familias como en los logros transitorios de la economía capitalista–, pero no están previstos institucionalmente desde un comienzo. Esta distinción resulta de las diferencias entre las formas sociales de libertad, institucionalizadas en las correspondientes esferas: solo en la esfera democrático-política el trabajo conjunto de los sujetos se piensa como un intercambio recíproco de argumentos –es decir, como un proceso reflexivo–, mientras que, en las otras dos, el trabajo cooperativo está establecido, en primer término, como una complementación mutua de implementaciones o capacidades prácticas de acción, y solo puede ser perfeccionado de manera secundaria por mecanismos reflexivos: por ejemplo, cuando la armonización misma de los aportes complementarios deba ser tema de una negociación sin coerciones. Si, entonces, estos mecanismos discursivos pueden ser institucionalizados, en principio, en el ámbito de las relaciones personales o de las transacciones económicas, para hacer que la distribución de las obligaciones recíprocas dependa de una discusión reflexiva entre todos los implicados –hablamos, entonces, de una "democratización" de la familia o de la economía–, en el ámbito de la construcción de la voluntad pública constituyen el sustrato y el esqueleto de las libertades mismas prometidas: aquí, esencialmente, no se nos insta a otra cosa que no sea formarnos una idea común, si es posible, en la forma de discurso, de cómo queremos ver resueltos los desafíos considerados como problemas del desarrollo social por medio de los órganos estatales previstos para tal fin. También, por esta reflexividad institucionalizada, en la que la cooperación comunicativa solo sirve a la suspensión de lo dado como natural, la esfera democrático-política tiene en nuestras sociedades una cierta prioridad frente a las otras dos esferas de acción, que se nutren también de ideas de libertad social: en ella, según su pretensión, puede y debería convertirse en tema todo aquello que, debido a bloqueos supeditados por la dominación o por ciertas anomalías, continúe de momento sustrayéndose a la discusión.

Sin embargo, el proceso democrático, como lo hemos visto anteriormente, se encuentra ahora bajo un cierto apremio normativo, que nace del hecho de que solo se ajusta a su propia pretensión de libertad cuando alienta y fortalece

al mismo tiempo las aspiraciones de libertad en las otras dos esferas de acción, puesto que los miembros de la sociedad están incluidos en la construcción de la voluntad pública en mayor medida en igualdad de derecho, sin coerciones y con seguridad en sí mismos, cuanto más avanzada sea la realización de libertad social en las relaciones personales y en las transacciones económicas. En tal sentido, quienes buscan informarse y comunicarse acerca del bienestar de su comunidad en el rol de ciudadanos no pueden ser simplemente indiferentes a las condiciones sociales en estas dos esferas; antes bien, están sujetos a la coerción que resulta de las normas autorreferenciales del proceso democrático mismo, de tomar partido por todo aquello que se avenga, en el momento histórico correspondiente, a una realización del principio de libertad institucionalizado. Sin este elemento de la parcialidad moral, sin un sentido de orientación tal, podría quizás decirse que la libertad de la construcción de la voluntad democrática se desvincula de las otras libertades sociales, con las que conforma, desde el comienzo de las sociedades modernas, una red institucional de dependencias mutuas; y toda teoría democrática que no vea este entrecruzamiento y que, por lo tanto, prive al proceso democrático de todo criterio normativo, pierde el significado especial que le corresponde como instancia reflexiva en medio de las otras esferas de acción.[598]

Por cierto, surgen de aquello que denominamos "parcialidad moral" o "sentido de orientación" demandas particulares hacia aquel ramillete de motivos vinculantes que es el que, en la forma de una cultura de trasfondo, posibilita el proceso de construcción de la voluntad en una vida pública democrática. Una y otra vez hemos encontrado, en la reconstrucción normativa de esta última esfera, que fue necesaria primero una pertenencia a una comunidad entendida como "nación" para que los ciudadanos (y más tarde las ciudadanas) tuvieran unos con otros la confianza y la solidaridad suficientes como para creerse capaces de ser autores de la autolegislación colectiva; sin el sentimiento de pertenecer a una comunidad "nacional" tal, ya fuera por origen o por adopción, no habría surgido la disposición motivacional que se necesitó cuando hubo que

[598] Tengo presentes aquí especialmente las teorías de la democracia que se basan en Claude Lefort y Hannah Arendt, y que hoy despiertan gran interés. Acerca de la teoría de la democracia de Claude Lefort, véase Lefort, "Die Frage der Demokratie", en Ulrich Rödel (ed.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt, 1990, pp. 281-297 [versión original: Claude Lefort, "La question de la démocratie", en *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, París, Seuil, 1986]; acerca del contexto teórico, véase, además, Oliver Marchart, "Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet", en André Brodocz y Gary Schaal (eds.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, Opladen, 2006, pp. 221-251.

cumplir sin quejas con obligaciones, soportar pérdidas personales o hacer sacrificios, que podían suceder, en cualquier momento, como consecuencias de la construcción de la voluntad democrática. En ese sentido, como podemos decir brevemente con Claus Offe, la "nación" era un esquema interpretativo cultural que les permitía a los ciudadanos, antes de todo reconocimiento de una autoridad estatal, reconocerse mutuamente como "lo suficientemente 'bien dispuesto' (confiable) y 'no indiferente' (solidario)".[599] Pero seguramente sería exagerado e históricamente errado si al mismo tiempo se les atribuyera a estas relaciones de reconocimiento, promovidas por una cultura nacional, aquella parcialidad moral que se mencionaba anteriormente como una coacción débil del proceso democrático; si bien, en circunstancias históricas especiales, el sentimiento de pertenencia nacional pudo despertar, aun en ciudadanos no implicados, la disposición a defender mejoras de la vida pública, ya fuera en las relaciones familiares, o en el mercado de trabajo capitalista, es decir, a tomar partido por la emancipación de las mujeres o por la eliminación del trabajo denigrante, esto no era general ni, mucho menos, una ley inherente a la construcción de la voluntad pública. De todos modos, la forma nacional de la integración política aseguraba que hubiera atenciones distribuidas para todas las esferas de acción relevantes, porque cada una de ellas tenía que ser vista como una responsabilidad común; las obligaciones solidarias se extendían más allá del ciudadano, al miembro de la familia y al sujeto laboral, puesto que en todos estos roles el individuo no solo era miembro de una comunidad nacional sino que, según la idea, contribuía a la reproducción de la sociedad. Propia de la cultura del nacionalismo era, dicho brevemente, una visión totalizante de toda la red de las esferas de acción institucionalizadas, que le daba a la vida pública que obraba siguiendo este espíritu la tarea de defender y de interesarse por las cuestiones de cada una de ellas.

Con la tendencia de los Estados a perder soberanía y con la creciente heterogeneidad de sus poblaciones, esta cultura de trasfondo va perdiendo lentamente la importancia natural que tenía en los países miembros de la Comunidad Europea; si bien las figuras de identificación del Estado nacional y de la historia nacional continúan teniendo un rol integrador, vuelven a adquirir poder de validez en situaciones de crisis y no se esfumarán totalmente en lo que vendrá, el proyecto de una unión democrática y no solo económica de Europa demandará, tarde o temprano, un marco de referencia ampliado de integración política. Aquí se plantea inmediatamente de dónde provendrán los recursos para

[599] Offe, "Demokratie und Wohlfahrtstaat", *op. cit.*, p. 245.

esta nueva cultura europea de la construcción de la voluntad pública; como mínimo habría que transferirle a esa nueva cultura todas las prestaciones que la idea, arraigada en la historia, de la pertenencia nacional ha brindado, hasta ahora, en el marco de los Estados individuales; es decir, además de la promoción de relaciones de reconocimiento confiables y solidarias, la creación de atenciones distribuidas según todos los campos de acción moralmente sensibles, que toquen la libertad del individuo. En vista de las dificultades para encontrar en suelo europeo siquiera las primeras señales del surgimiento de una cultura que se haga cargo de tales tareas, no puede sorprender el hecho de que hoy prevalezca un cierto escepticismo respecto de las posibilidades de una integración verdaderamente democrática de Europa.[600] A pesar de que desde todas partes se admita que solo una vida pública de la creación de una voluntad política, que supere las fronteras nacionales, que abarque más de un país, podría hacer frente a los peligros que acarrea una unión que apunta solo a la libertad del comercio y de las transacciones económicas, se han abandonado en el ínterin casi todas las ideas o recuerdos de un "demos" europeo.

En este punto podría convocar una imagen más conveniente, algo distinta, el recuerdo de la vía que hemos transitado reconstructivamente en el recorrido histórico por las distintas esferas de la libertad. No quiere decir esto que tal visión retrospectiva dé lugar a la esperanza de que dentro de Europa, al menos, nos estemos moviendo en una ruta, de progreso continuo, hacia la ampliación de las libertades individuales y sociales; no fue sino en el pasado más reciente que nos encontramos en demasiados lugares con la amenaza social de logros ya asegurados –con anomalías sociales, como las hemos llamado recurriendo a los principios normativos de la libertad subyacentes– como para que hubiera motivos para suponer una progresión automática de tal calibre. Para la pregunta que interesa aquí, no obstante, es mucho más decisivo el hecho de que ninguno de los cursos del desarrollo de las distintas esferas de la libertad institucionalizada, ya fueran progresos o regresiones normativas, podía ser descrito sin relacionarlo al mismo tiempo con los procesos o los acontecimientos que se produjeron en los distintos países de Europa Occidental: la realización conflictiva, interrumpida violentamente una y otra vez, de aquellas libertades que, con el avance cultural y social hacia la Modernidad, fueron institucionalizadas como principios integradores y legitimadores en las esferas constitutivas de acción ocurrió, en suelo europeo, en un entretejido tan estrecho de relaciones de interacción e intercambio que ningún acontecimiento en un país dejaba de tener efectos en otro, ningún choque social de este lado dejaba de llevar también a enfrentamientos allende fronteras nacionales. Dentro de Europa o, como hemos dicho siempre cautelosamente, dentro de Europa Occidental, la lucha por el cumplimiento de las expectativas normativas estimuladas a fines del siglo XVIII, debido a que las relaciones jurídicas, la comprensión de la moral, las relaciones personales, el intercambio económico y el dominio político fueron reorganizados en ideas de libertad especiales para cada caso, tuvo lugar desde un comienzo en un espacio de comunicación transnacional, que atravesaba sin problemas las fronteras nacionales. Ciertamente, esta tabla armónica no es ni por aproximación la densa red de interacción que necesitaría una construcción de la voluntad democrática, pero ha alcanzado, por más de doscientos años, para proyectar olas de indignación de un país a otro y para forjar, al mismo tiempo y en muchos países, reacciones de oposición: ni son la Revolución Francesa o la Comuna de París procesos puramente "franceses" ni fue la toma del poder por parte de Franco un desafío solo para la España libre. Todas estas estaciones de una lucha por la realización de normas de la libertad ya institucionalizadas –de ahí la analogía con el "signo histórico" de Kant (p. 416)– representan acontecimientos históricos a los que hoy la mayoría de la población europea mira retrospectivamente con el mismo sentimiento, ya sea de aprobación entusiasta, en el caso de los esfuerzos emancipatorios, o de desprecio, en el caso de las ambiciones limitantes de la libertad; por lo tanto, hace tiempo ya que tales juicios unísonos se han sumado, por sobre las fronteras de los países, para conformar una memoria colectiva, en la que está entendido como signo de un progreso social lo que en su época promovía la realización de una de las libertades prometidas institucionalmente. La narración de la historia, que proviene de este archivo de triunfos y derrotas en la lucha común por la libertad, contiene muchos más acontecimientos y procesos históricos que los que se podrían deducir de la exitosa lucha por la realización de las normas constitucionales en cada caso; allí también están labrados los logros en la lucha contra condiciones indignas de trabajo o imposiciones de roles a las mujeres, que no se pueden leer a partir del texto de las constituciones europeas simplemente como exigencias morales. Si la idea del patriotismo constitucional ha quedado muy ligada únicamente al medio del derecho, el patriotismo inherente al archivo europeo de ambiciones de libertad colectivas está orientado a la realización de todas las promesas de

[600] Una posición escéptica tal es la de Dieter Grimm, *Braucht Europa eine Verfassung?*, Múnich, 1995; las oportunidades de creación de una vida pública europea las investigan empíricamente Michael Brüggemann *et al.*, "Segmentierte Europäisierung. Trends und Muster der Transnationalisierung von Öffentlichkeiten in Europa", en Peters, *Der Sinn der Öffentlichkeit*, *op. cit.*, pp. 298-321.

libertad institucionalizadas en las distintas esferas. Y en épocas en que la defensa de las pretensiones de libertad ya logradas y la lucha por las aún incumplidas nada necesitaría más intensamente que una vida pública comprometida y transnacional, no queda más que la esperanza de que sobre el sustrato de esta conciencia de la historia se pueda desarrollar una cultura europea de atenciones compartidas y solidaridades ampliadas.

Este libro se terminó de imprimir
en Madrid, en los talleres de Sclay Print S.A.,
en enero de 2014

Otros títulos

Por qué duele el amor
Una explicación sociológica
Eva Illouz

Cómo funciona el mundo
Conversaciones con
David Barsamian
Noam Chomsky

Salvar una vida
Cómo terminar con la pobreza
Peter Singer

La insensatez de los necios
La lógica del engaño y
el autoengaño en la vida humana
Robert Trivers

1493.
Una nueva historia del mundo
después de Colón
Charles C. Mann

Axel Honneth

El derecho de la libertad

Esbozo de una eticidad democrática

Pese a ser uno de los campos más explorados en la filosofía contemporánea, las teorías de la justicia, al concentrarse en los principios normativos, abstractos, han quedado a menudo al margen de la realidad social. Axel Honneth se propone aquí un objetivo de gran alcance: trazar una teoría de la justicia situada en sus contextos histórico y social a fin de mostrar el modo en que determinadas instituciones dan cabida a un grado mayor o menor de libertad. Para ello, introduce un enfoque por completo novedoso, que le permite derivar los criterios más significativos de la justicia social a partir de las reivindicaciones normativas que han evolucionado en las sociedades liberales y democráticas de Occidente. Juntos, esos criterios y esas reivindicaciones constituyen lo que él define como una "eticidad democrática": un sistema que está anclado tanto en la ley como en normas de acción institucionalmente establecidas que poseen legitimidad moral.

Saludada como una obra maestra por la crítica, *El derecho de la libertad* fue considerado por la prensa alemana como "un logro impresionante" *(Taz)*, un "plan monumental" *(SZ)* e, incluso, como "un acontecimiento en la historia de la reflexión teórica" *(Die Welt)*.

ISBN 978-84-15917-05-2



9 788415 917052

Clave intelectual

katz